

207  
*Archiv für*

# PHILOSOPHIE

HERAUSGEBER  
JÜRGEN V. KEMPSKI

7/1/2

W. KOHLHAMMER VERLAG

# ARCHIV FÜR PHILOSOPHIE

Organ der Internationalen Gesellschaft für Philosophie  
und Sozialwissenschaft (Societas Hobbesiana)

Herausgeber: Jürgen v. Kempster, Hembsen i. Westf.

Beirat: J. Ebbinghaus, Marburg; G. Jacoby, Greifswald; F. Kaufmann, Buffalo, N.Y.; J. König, Göttingen; R. Kroner, New York; H. Kuhn, München; Theodor Litt, Bonn; S. Marck, Chicago; G. Misch, Göttingen; H. Pleßner, Göttingen; K. Reich, Marburg; E. Spranger, Tübingen; L. v. Wiese, Köln; P. Wilpert, Köln

## Inhalt von Heft 7/1, 2:

G. Günther: <i>Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion</i> .....	1
W. Stegmüller: <i>Das Universalienproblem einst und jetzt</i> .....	45
B. Juhos: <i>Das „Wahrscheinlichkeitsfeld“</i> .....	82
M. S. Shellen: <i>Sozialphilosophische Fragestellungen im Anschluß an Theophrasts ‚Charaktere‘</i> .....	96
J. Kraft: <i>Rilkes philosophisches Vermächtnis</i> .....	121
A.-T. Tymieniecka: <i>Die Grundzüge der Philosophie Béla von Brandenstein</i> .....	133

## Buchbesprechungen

H. Friedmann: <i>Wissenschaft und Symbol</i> (H. Noack) .....	142
E. Reisner: <i>Vom Ursinn der Geschlechter</i> (R. Schottlaender) .....	156
I. Kant: <i>Werke</i> , Bd. 2, 4 (J. v. Kempster) .....	162
W. Solowjew: <i>Deutsche Gesamtausgabe der Werke</i> (J. v. Kempster) ...	163

Alle redaktionellen Sendungen für das Archiv für Philosophie sind an den Herausgeber Dr. Jürgen v. Kempster, Hembsen, Krs. Höxter, Westf., zu richten.

Der Abonnementspreis des Bandes (4 Hefte) beträgt DM 28.—.

Band 7 erscheint in zwei Doppelheften.

---

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlags W. Kohlhammer, Stuttgart, bei, den wir Ihrer besonderen Beachtung empfehlen.



METAPHYSIK,  
LOGIK UND DIE THEORIE DER REFLEXION

VON GOTTHARD GÜNTHER, RICHMOND, VIRGINIA, USA

Denn der Geist erforschet alle Dinge,  
Auch die Tiefen der Gottheit.

1. Kor. 2, 10.

I.

*Die Metaphysik der klassischen Logik*

Es mag als überflüssige, ja fast verantwortungslose Bemühung erscheinen, in einer Zeitepoche, die unter tiefster Beunruhigung des eigenen Erkenntniswillens die alten, gediegenen Gehalte jahrtausendelanger metaphysischer Tradition zweifelnd in Frage stellt und in angstgehetzter Eile nach einer neuen Daseinsgestaltung sucht, sich im Denken die Aufgabe zu stellen, den abstrakten Sinn der aristotelischen Logik und die wesenhafte Bedeutung ihres reinen Formalismus als dringlichstes Thema des gegenwärtigen Philosophierens zu rechtfertigen.

Aber – seit dem Ausgang des Mittelalters, seit der Auflösung dieser letzten großen, innerlich wie äußerlich geschlossenen, metaphysischen Existenzform des historischen Daseins sind alle Versuche, dem neuzeitlichen Bewußtsein eine angemessene und tragfähige transzendente Begründung und Rechtfertigung seiner tiefsten Lebensinstinkte zu geben, ohne Ausnahme gescheitert. Stolz Namen wie Giordano Bruno, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz und Vico bezeichnen ebenso viele fruchtlose Versuche auf diesem Passionsweg, den der abendländische Geist seit der anhebenden Renaissance zu beschreiten verurteilt war. In nie ermüdendem Anlauf werden immer neue Systeme des Absoluten entworfen, und immer wieder sinkt das Denken enttäuscht und erschöpft zurück, um in unbeirrbarer Hoffnung frische Kräfte zum nächsten Angriff auf die göttliche Tran-



szendenzen zu sammeln. Das bizarr fremdartige, im wesentlichen unverstanden gebliebene Zwischenspiel des spekulativen Idealismus unterbricht zeitweilig diesen Leidensgang einer kosmologischen Metaphysik von naiv drängender Direktheit. Aber in den Systemen des 19. Jahrhunderts, den weltanschaulichen Entwürfen von Lotze, Schopenhauer und Ed. v. Hartmann werden auch dem ungeschulten Ohr die Untertöne bitterster Resignation so unmißverständlich hörbar, daß der letztliche Mißerfolg dieser Konzeptionen niemanden mehr zu überraschen vermag. Wie wenig diese Nachzügler im Zug cartesischer Tradition der tiefen Aufgabe einer metaphysischen Selbstinterpretation des modernen Menschen gewachsen waren, wird in der Philosophie Nietzsches mit den Mitteln raffiniertester Analyse und diabolisch anmutender Dialektik erbarmungslos ans Tageslicht gezogen. Indes, über ein bloß negatives Verhältnis zu allen seitherigen metaphysischen Versuchen ist auch Nietzsche nie hinausgekommen, und sein Erbe unter uns ist eine bisher nie dagewesene Denkmüdigkeit, ein tiefgewurzelter Mißtrauen gegenüber dem reinen Begriff und eine trostlose und unbelehrbare Resignation gegenüber allen vielleicht noch offenen Möglichkeiten des Geistes.

Eben, daß solche Möglichkeiten überhaupt noch vorhanden und zugänglich sind, daß eine unsere eigene Existenz tragende Philosophie des Absoluten grundsätzlich noch als theoretisch durchführbare wie als moralisch würdige Aufgabe des modernen Geistes in Gegenwart und Zukunft angesehen werden dürfe, wird in weiten Kreisen mit hartnäckiger Überzeugung laut bestritten. Denn zweifellos deuten alle Anzeichen darauf hin, daß auch die letzten und entferntesten Möglichkeiten des ontologisch-metaphysischen Denkens heute restlos ausgeschöpft sind. *Alle* im Rahmen der klassischen Tradition der Philosophie überhaupt vorhandenen Themata sind längst diskutiert, unter *allen* Gesichtspunkten ausgewertet, und zu *allen* Fragestellungen, die auf der Basis des bisherigen philosophischen Denkens zu entwickeln sind, ist eigentlich *jede* nur denkbare Antwort erteilt worden. Und ebenso ist *jede* Antwort mit den überzeugendsten Gründen widerlegt und ihre Geltung in unbedingt zwingenden Analysen zerfasert und aufgelöst worden, bis sich schließlich auch die letzten metaphysischen Instinkte in uferlosem und hoffnungslosem Relativismus und Historismus verloren haben.

Und soll in einem solchen peinlichen und schmachvollen Bankrott wirklich die prometheische Geschichte des Denkens enden? Soll dies das geistige Ziel des Menschen sein, sich irgendwo am Weg mit einem blinden Halb- und Aberglauben müde anzusiedeln? Nein, raffen wir uns noch einmal auf und geben wir uns Rechenschaft, ob wirklich alle Chancen des Denkens schon erschöpft sind und nirgends mehr ein Ausweg aus dem Labyrinth logischer Vexierfragen und transzendentaler Antimomien zu entdecken ist! Wir stellen fest, daß alle auf dem Boden des exakten klassischen Denkens überhaupt konzipierbaren metaphysischen Lösungsversuche längst erprobt und alle



widerlegt worden sind. Nun gut, wenn aber alle Fragen bereits gestellt worden sind und keine aller überhaupt denkbaren Antworten uns eine absolut unanfechtbare Unterlage für ein zureichendes und aufhellendes Verständnis der uns bedrängenden Probleme freilegt, wenn also auf eine Frage alle überhaupt formulierbaren Antworten ungenügend und falsch sind, so sehen wir uns notwendig zu der Konsequenz gedrängt, daß schon die Frage, auf die wir so dringlich eine Antwort begehren, falsch gestellt ist und deshalb eine sinnvolle Lösung nicht zuläßt. Denn auf eine sinnvolle Fragestellung muß auch eine sinnvolle Antwort zu geben sein. Ist das nicht der Fall, so sind wir zweifelsohne berechtigt, die Fragestellung selbst für sinnlos und falsch formuliert zu halten. Vielleicht rühren wirklich alle metaphysischen Niederlagen und Enttäuschungen des modernen Geistes seit der Renaissance daher, daß die philosophische Fragestellung demjenigen, wonach man fragte, ganz unangemessen und inadäquat war. Wenn man aber Fragen formuliert, die der eigenen Intention des Denkens gar nicht nachgehen und vielleicht ganz sinnlos sind, so darf man keine befriedigenden Antworten erwarten. – Diese Möglichkeit ist heute noch übrig. Wir wollen ihr bis in die letzten Konsequenzen nachgehen. Wir vermuten also: daß die Philosophie seit dem allmählichen Erlöschen des mittelalterlich-metaphysischen Bewußtseins keine dauernde, die ganze Breite des Lebens tragende transzendente Daseinsinterpretation zu produzieren imstande war, liegt nicht daran, daß alle *bisherigen* Antworten auf die Frage nach dem transzendenten Grund unserer Existenz falsch oder unzulänglich waren, daß es sich also darum handelt, heute eine *bessere* Antwort auf *dieselbe* Frage zu geben, sondern daß die Frage selbst falsch gestellt war und eine den Intentionen des modernen philosophischen Bewußtseins durchaus unangemessene Gestalt befaß.

Nun wird man aber jederzeit einsehen, daß jede theoretische Fragestellung ebenso wie der ganze Bereich, innerhalb dessen ein Problem sinnvoll aufgeworfen werden kann, ausschließlich und ohne jede Einschränkung von den abstrakten Mitteln abhängig ist, die das Denken dem fragenden Bewußtsein zur Verfügung stellt. Es ist eine platte Selbstverständlichkeit, daß nur innerhalb der Grenzen und mittels der Formen des sinnvollen Denkens ebenfalls sinnvolle Fragestellungen zu entwickeln sind – wo wir nicht mehr denken können, dort sind wir auch nicht mehr imstande zu fragen – weshalb jede neue Fragestellung, die eine alte ablöst, sie berichtigt oder erweitert, sich stets innerhalb der allgemeinsten durch die Struktur des formalen Denkens definierten Schematik sinnvollen Fragens zu halten hat.

Wie aber, wenn diese formale Schematik den Sinn der metaphysischen Allgemeinheit, auf die sich das philosophische Denken richtet, unzureichend oder überhaupt nicht interpretiert! Wenn also die rationalen Formen, die unser Denken uns zur Verfügung hält, dem



metaphysischen Thema, das mit ihrer Hilfe bearbeitet werden soll, in keiner Weise entsprechen! Dann ist ebensolange keine verstehbare Entwicklung transzendenter Problematik möglich, als nicht der Frage selbst ein formal-allgemeiner Sinn unterlegt werden kann, der sämtlichen etwaig zu erwartenden Antworten in jeder Hinsicht angemessen ist. *Da nun das metaphysische Denken den Sinn seines Fragens stets mit dem absolut-allgemeinsten Sinn aller formulierbaren Motive des Selbstbewußtseins identisch setzt, ist notwendig der Sinn jeder metaphysischen Fragestellung streng äquivalent dem Sinn des Denkens überhaupt.* Wer sich geneigt fühlen sollte, diese These zu bestreiten, dem sei die Erwägung anheim gestellt, daß, wenn jemand die Identität der Allgemeinheit des Selbstbewußtseins und des Sinns aller Metaphysik bestreitet, derselbe sich zu einer fatalen Alternative genötigt sieht. Denn entweder muß er dann erklären, daß die bloße Allgemeinheit des Selbstbewußtseins den Allgemeinheitsgrad des metaphysischen Sinnprinzips überhaupt nicht erreicht, oder aber (wenn er die grotesken Widersprüche ahnt, in die ihn die erste Behauptung zu verwickeln droht) er muß einräumen, daß die Allgemeinheit der theoretischen Abstraktionen unseres denkenden Bewußtseins die Allgemeinheit der metaphysischen Gegenstandsthematik übertreffe. Im ersten Fall sollen wir also die Ungereimtheit schlucken, daß der transzendente Gegenstandsbereich unseres Bewußtseins von größerem Umfang sei als das Bewußtsein selbst! Also ein Bewußtsein, das „innen“ größer als „außen“ ist! Die zweite These aber behauptet das strikte Gegenteil: nach ihr soll der Allgemeinheitscharakter des Selbstbewußtseins den totalen Sinn der Metaphysik als Spezialfall unter sich begreifen. Das Absolute ist dem Denken untergeordnet (!). – In dieser Alternative erinnert das Absolute ganz verzweifelt an jenen Fetisch, den der Primitive bald als Gott anbetet, bald verprügelt, um ihn seinen Wünschen gefügig zu machen.

Tatsächlich aber ist sich die Metaphysik in allen ihren Höhepunkten, in Indien von Yājñavalkya bis Vasubandhu, im Abendland von Platon bis Hegel, stets darüber einig gewesen, daß der letzte, höchste und allgemeinste Sinn des Selbstbewußtseins nichts anderes ist als die *formale* Explikation der Frage nach dem metaphysischen Grunde des Daseins. Die Frage nach dem Absoluten muß demgemäß immer in einem exakten Äquivalenzverhältnis an die Definition des Sinnes des Denkens überhaupt gebunden sein. Aufgabe der Metaphysik ist dabei, die Allgemeinheit des Absoluten in transzendentaler Gestalt zu entwickeln, während das Denken das Absolute der Allgemeinheit in der formalen Gestalt des Selbstbewußtseins zur systematischen Definition kommen läßt. Die Definition des reinen Sinnes des Denkens aber liefert die Logik als formales System.

Gibt sich somit das System der Logik als totale Explikation des Sinnes *aller* metaphysischen Problemfiguren, so resultieren daraus



sehr weitgehende Folgerungen. Denn wenn man vermutet, daß die deprimierende Resultatlosigkeit aller modernen Absoluttheorien sich auf eine falsche, resp. sinnlose, transzendente Fragestellung zurückführen läßt, andererseits aber der Sinn dieser Entwürfe identisch mit dem letzten universalen Sinn des traditionellen Systems der Logik überhaupt ist, dann ist der Gedanke nicht mehr von der Hand zu weisen, daß diese Logik sich als unzulängliches Vehikel philosophischer und speziell metaphysischer Intentionen entpuppt.

*So verweist die Frage nach dem eigentlichen Sinn der Metaphysik zurück auf die tiefer liegende Frage nach dem Sinn von Allgemeinheit, der in dem rationalen System des reinen Formalismus entwickelt worden ist.*

Seit Aristoteles und im wesentlichen bis heute unbestritten<sup>1</sup> gilt die sogenannte klassisch-aristotelische Formallogik als ursprünglichsten und fundamentalstes Organon des theoretischen Bewußtseins, und wir werden deshalb jetzt zu untersuchen haben, ob der in dieser Systematik dargestellte, abstrakt-reine Sinn des Denkens wirklich schon die letzte erreichbare Allgemeinheit des philosophischen Verstehens repräsentiert oder nicht! Zu diesem Zwecke wollen wir die Idee dieses Organons unter den Gesichtspunkt seiner transzendentalen Bedeutung charakterisieren.

Nach klassischer Tradition ist alles Denken, soweit es den Anspruch macht, mitteilbar, allgemein und für jedermann streng verbindlich zu sein, einer trinitarisch geschlossenen Axiomatik und einem Zusatzaxiom unterworfen. Wobei jedes der drei trinitarischen Axiome einen bestimmten Funktionsbereich der logischen Tätigkeit vertritt. Als Lehre vom Begriff, vom Urteil und vom Schluß enthalten diese Funktionsbereiche dann alle auf dem Boden der vorgegebenen Axiomatik nur möglichen Verfahrensweisen. Dieser Regelkomplex ist genugsam unter der Bezeichnung Elementarlehre bekannt, während sich die sogenannte Methodenlehre an das Zusatzaxiom anschließt. Die trinitarische Axiomatik gliedert sich in:

1. den Satz der Identität (Lehre vom Begriff),
  2. den Satz vom verbotenen Widerspruch (Urteilstheorie),
  3. den Satz vom ausgeschlossenen Dritten (Syllogistik),
- wozu als Ergänzungsaxioms noch

<sup>1</sup> Die seit Leibniz beginnende „logistische“ Kritik kann hier unberücksichtigt bleiben, weil sie keine philosophische Kritik der Metaphysik dieser Logik, sondern eine Verallgemeinerung und Erweiterung (Funktionskalkül) der klassischen Verfahrensweisen darstellt. Das sei kein Werturteil. Im Gegenteil! Es sei hier ausdrücklich und mit Dankbarkeit anerkannt, daß diese Arbeit ohne die bisher erarbeiteten Resultate der Logistik nie hätte entstehen können. Und jedem im Logikkalkül Bewanderten werden die Beziehungen zwischen unserer Lehre von den R-Stufen und der Russellschen Typentheorie nicht verborgen bleiben.



4. der Satz vom zureichenden Grunde (Methodenlehre)<sup>2</sup> tritt, der ausdrückt, daß durch die Trinität der axiomatischen Momente <Identität>, <Widerspruchsverbot> und <Drittенаusschluß> die definitive Allgemeinheit des theoretischen Bewußtseins zureichend, endgültig und transzendental begründet worden ist. Daß dies eine Reihe keineswegs selbstverständlicher Behauptungen ist, werden wir später noch eingehend feststellen können. Jedenfalls aber gelten seit Aristoteles speziell die trinitarischen Axiome (Satz 1–3) als die absolut-allgemeinsten, schlechthin urphänomenalen Sinnmotive des Denkens<sup>3</sup>. Ihre Allgemeinheit soll in keiner Weise überbietbar sein, weshalb sie die Grenzbedingungen alles vernünftigen Erlebens überhaupt bilden.

Selbst wer nun den Niedergang der verflossenen Jahrhunderte in seiner ganzen abgründigen Tiefe und umfassenden seelischen Tragweite begriffen hat, wird die Geltung dieser Prinzipien als einziger Fundamentalcharaktere mitteilbaren Erlebens nicht ohne weiteres in Frage stellen wollen. Denn schließlich haben sie zwei Jahrtausende lang unbestritten als Kanon der Vernunft gegolten, und große Leistungen sind in dem Strahlenkreis dieses trinitarischen Gestirns am Firmament der Metaphysik vollbracht worden. – Auch wir täten es nicht, zwänge uns nicht die Not; denn alle denkbaren Antwortchancen auf die metaphysische Fragestellung sind auf dem Boden der klassischen Logik längst ausgenützt. Und wenn sich das fragende Bewußtsein dennoch nicht beruhigen will und aus keinem Lösungsversuch mehr die Sprache der ewigen Heimat der Seele heraus hören kann, dann bleibt nichts anderes übrig, als der traditionellen Axiomatik ihr Recht zu bestreiten, als letzter und höchster und damit absoluter Allgemeineitsausdruck des modernen Selbstbewußtseins zu gelten. Denn bestünde jener Anspruch zu Recht, so müßte sich unter allen überhaupt möglichen Antworten auch die richtige befinden, d.h. die, welche uns zu einer neuen, der klassischen Metaphysik ebenbürtigen transzendentalen Rechtfertigung unseres Daseins führen könnte. –

Wir bestreiten jetzt also die bisher selbstverständliche These der klassischen Logik: daß in der trinitarischen Axiomatik der totale Sinn der Rationalität überhaupt definiert sei und daß alles, was

<sup>2</sup> In Hinsicht auf die transzendente Bedeutung des vierten Axioms wäre es besser, an die Stelle dieser eingebürgerten Formulierung den Ausdruck <Satz vom transzendentalen Grunde> zu setzen.

<sup>3</sup> Es ist richtig, daß der Satz der Identität erst bei Leibniz seine allgemeinste Fassung gefunden hat und deshalb in der endgültigen Formulierung in der Logistik oft als „Satz von Leibniz“ bezeichnet wird. (Vgl. etwa: Tarski, Einführung in die mathematische Logik, Wien 1937, S. 32 ff.) Wenn in der Literatur aber gelegentlich zu lesen steht, daß dieses Prinzip bei Aristoteles noch nicht vorhanden sei, so können wir uns bei bestem Willen dem Schluß nicht entziehen, daß manche Logiker ihren Aristoteles doch mit erstaunlicher – Großzügigkeit studieren.



sich dem axiologischen Anspruch dieser urphänomenalen Bewußtseinsmotive zu entziehen versuche, grundsätzlich und unwiderruflich aus dem Raum der vernünftigen, kontrollfähigen und mitteilbaren Denksituationen hinausfalle und – sofern man es eben doch gern (!) gelten lassen möchte – nur als reine Irrationalität gewertet werden könne.

Unsere Untersuchung beginnt mit dem Satz der Identität, und wir stellen die Frage: was intendiert eigentlich ein Denken, das sich selbst in seinem obersten Motiv als *Identität* versteht? – In Beantwortung dieser Frage müssen wir davon ausgehen, daß die urphänomenale Situation, die nach traditioneller Auffassung durch die logische Axiomatik vermittelt eindeutiger Regeln festgelegt und gesichert werden soll, in dem Urteil *Ich denke Etwas* ausgesprochen wird. Das heißt *Ich* und *Etwas* sollen zueinander in einer Beziehung (Denken) stehen, die durch das erste Axiom als *Identität* definiert werden soll. *Ich* und *Etwas*, die in relativen Bezügen ganz außerordentliche Verschiedenheiten aufweisen, sollen absolut betrachtet und in letzter Allgemeinheit identisch sein. Dabei möge man festhalten, daß das sich axiomatisierende Denken an dieser Stelle zwei Aussagen von sehr ungleicher Bedeutung macht. Erstens charakterisiert es seinen Denkgegenstand, (das *Etwas*), als *Identität* und außerdem macht es die erheblich viel weitertragende metaphysische Aussage, daß es selbst – als denkendes *Ich* – mit diesem Gegenstande überhaupt (formallogisch betrachtet mit dem Inbegriff aller seiner Bestimmungen) im letzten Ende identisch sei. Als *Identitätsthese* hat diese Behauptung in der Metaphysik aller Zeiten eine hervorragende Rolle gespielt.

Da wir an dieser Stelle die Auffassung vertreten, daß alle Metaphysik unlösbar an den formalen Sinn des ihr zugehörigen Organons gekettet und von ihm bedingungslos abhängig ist, brauchen wir hier nur die erste (formalistische) Aussage des Identitätsprinzips zu untersuchen, nämlich die, daß die absolut allgemeine, definitive Bedeutung des *Etwas* im Bewußtsein als *Identität* verstanden werden muß<sup>4</sup>. Gemeint ist damit Folgendes: Jeder echte (wahre) Gegenstand des Denkens, der im Bewußtsein auftritt, muß als *für-sich-seiend*, d. h. als transzendent beharrend gedacht werden gegenüber der beweglichen Subjektivität des reinen Begriffs, die ihn in den Kreis des Denkens zieht. Sehr richtig ist hierzu von P. Hofmann bemerkt worden: „Dies *Für-sich-sein* hat zur Folge und wird faßbar daran, daß der Gegenstand *identisch* derselbe bleibt im Gegensatz zu der Verschiedenheit der Erlebensereignisse, in denen er unmittelbar erlebt werden kann“<sup>5</sup>. Das bedeutet, daß die *Identität*

<sup>4</sup> Die metaphysischen Konsequenzen, die die zweite Aussage beinhaltet, ergeben sich dann von allein.

<sup>5</sup> P. Hofmann, *Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten*. Berlin 1931. S. 10.



nicht bloß als subjektives Bewußtseinsmotiv verstanden werden darf. Sie wird im Denken vielmehr „transzendiert“ und damit als an sich existierende Bestimmung eines absolut-objektiven Seins genommen. Ganz in diesem Sinn sind auch die Äußerungen B. Erdmanns zum Identitätsprinzip zu beurteilen: „Die Identität mit sich selbst ist ... kein Merkmal des Gegenständlichen, das diesem mit anderen Bewußtseinsarten, die dann als nicht-gegenständlich gefaßt werden müßten, gemeinsam wäre. Es ist vielmehr ein Merkmal, das nur dem Gegenständlichen zukommt, also ein diesem *eigenes* und insofern ihm wesentliches Merkmal“<sup>6</sup>. Noch schärfer sagt der Betreffende dann an anderer Stelle: „Gegenstand und Identität mit sich selbst ist ein und dasselbe; Gegenstand sein ist nichts anderes als mit sich selbst identisch sein“<sup>7</sup>.

Indem also das Bewußtsein in dem Urteil *Ich denke Etwas* sein endgültig letztes Thema, d. h. das *«Etwas»* schlechthin als *«Identität»* bestimmt, behauptet es implizit, daß alles überhaupt mögliche Denken als definitives metaphysisches Ziel das gegenständliche mit sich selbst identische Ansich intendiere. Das transzendente Wesen alles mit sich selbst identischen Ansich aber ist das *Sein*. Folglich ist das Sein das einzige, ursprüngliche und letzte metaphysische Thema des reflektierenden Bewußtseins. Und alle Gegenständlichkeit des Bewußtseins hat ihren transzendenten *«Grund»* im Sein; kantisch: im Ding an sich. Deshalb ist das Sein das ewig Beharrende, unverändert in seiner Identität Ruhende gegenüber dem rastlosen Wechsel und ewigem Gestaltenwandel, in dem die Subjektivität des Begreifens sich stets neu verkörpert. Und diese letztere in der in sich selbst gegründeten Identität des ewigen Seins aufzulösen und im Sein den göttlichen, absoluten Ursprung von Allem – ohne Ausnahme – zu begreifen, muß für das Identitätsprinzip das endgültige einzige Ziel des Denkens bleiben.

Damit ist das metaphysische Grundthema des Bewußtseins überhaupt festgelegt, und im nächsten Fundamentalprinzip der klassischen Axiomatik, dem Satz vom verbotenen Widerspruch, wird daraufhin die Bedingung angegeben, unter der dieses Thema im Denken faktisch durchgeführt werden kann. Womit der Widerspruchssatz die einzige, absolut allgemeine Möglichkeit der Denkbarkeit dieses mit sich identischen Sein formuliert. *«Denkbarkeit»* ist das erste metaphysische Accidens des Sein. Aus zweierlei Gründen: einerseits wäre sonst nie verständlich zu machen, wie Denken und Sein im Absoluten identisch sein sollen, wenn nämlich das Sein unter Umständen dem Denken prinzipiell unerreichbar sein könnte, außerdem aber muß die Denkbarkeit als elementarste Bestimmung des Seins schon deshalb anerkannt werden, weil alles Sein ja nur „ist“ als Gegenstand, d. h. als Gegensatz und „Anderes“ gegenüber einem

<sup>6</sup> B. Erdmann, Logik (Elementarlehre), S. 228.

<sup>7</sup> B. Erdmann, a. a. O., S. 231.



Bewußtsein, von dem es ergriffen und – gerade *als* Sein – verstanden wird. Die Frage nach dem Gehalt des Widerspruchsprinzips lautet deshalb: unter welcher Bedingung wird nun eigentlich das Sein, das sich als Uni-versum dem denkenden Subjekt entgegenwendet, faktisch begriffen? Wir antworten: Sein überhaupt ist formal-allgemein nur denkbar als Widerspruchslosigkeit, weil jeder Widerspruch die *Identität* unterbrechen würde. Weshalb umgekehrt Denkbarkeit überhaupt von der klassischen Logik als Widerspruchsfreiheit definiert wird. Entsprechend bemerkt Hegel in der Großen Logik: am Widerspruch geht das Sein zugrunde. Drücken wir es trivialer aus: wir können uns ein Dreieck nicht als Fünfeck denken, oder sinnvoll von einem schwarzen Schimmel reden. Warum nicht? Meist erhält man darauf zur Antwort: weil solche Urteile einen Widerspruch in sich selbst enthalten würden. Aber mit solcher Argumentation bewegt man sich nur im Kreise. Das Motiv des Widerspruchverbotes liegt an anderer Stelle. Zum Sinn des Seins gehört außer der *Identität*, die wir uns als Ansich, als Transzendenz, als Faktizität, ja als Fremdheit vorstellen können, noch ein zweites fundamentales Konstitutionsmoment, nämlich das der *Bestimmtheit*, oder besser *Positivität*, und zwar als Realitätsbestimmung der (abstrakten) Identität. Das Sein ist immer positiv, es ist *so* und nicht anders da; es ist, wenn überhaupt, immer in einer (positiv) bestimmten Weise vorhanden. Dieses *So-und-nicht-anders* wird im Verbot des Widerspruchs axiomatisiert.

Die klassische Logik ist nämlich „zweiwertig“, Das heißt das bestimmende Denken verfügt über zwei fundamentale (sich gegenseitig ausschließende) logische Wertqualitäten. Jeder einzelne Begriff kann entweder *positiv* oder *negativ* verwendet werden. Bejahung und Verneinung sind dabei korrelativ aufeinander bezogen. Denn jede positive Bestimmung involviert zugleich eine indirekte Verneinung anderer Bestimmungen im Urteil, und jede Negation liefert in demselben Sinne stets eine mittelbare Bejahung. Wenn zum Beispiel im Denken eine geometrische Figur als Dreieck bestimmt wird, so sind in dieser Bestimmung indirekt eine Anzahl anderer Eigenschaften, wie viereckig, siebeneckig usw. verneint worden.

Auf Grund dieser ursprünglichen Eigenschaft des Denkens muß deshalb von allem Sein, wenn es denkbar sein soll, strikt verlangt werden, daß es einander entgegengesetzte Bestimmungen nicht in identischer Hinsicht in sich vereint haben kann. Das Sein ist allemal positiv, und wenn sich das Denken mit ihm identisch setzen will, darf es im Sinn des Seins nicht die Negationen derjenigen Bestimmungen denken, die die identische Einheit des Seins mit sich selbst zerstören würden. In diesem Sinn axiomatisiert das Verbot des Widerspruchs die Denkbarkeit des Seins. –

Nun sahen wir aber im Widerspruchssatz, daß das Denken sich selbst grundsätzlich als „zweiwertig“ versteht, da alle Begriffsbestimmungen sowohl bejaht als auch verneint auftreten können. Das Sein

aber kennt seinerseits diese doppelzüngige Zweideutigkeit an keiner Stelle seiner Existenzverfassung; es ist ganz schlicht und selbstverständlich positiv. Wenn man nun an der transzendentalen These festhält, daß Denken und Sein im absoluten Ansich identisch sein sollen, meldet sich sofort die Frage, in welchem Sinn, d. h. vermittelt welcher Wertqualität, soll diese Identitätssetzung sich vollziehen. Sollen *in* dieser Identität die Denkbestimmungen als positive oder als negative auftreten? *Beide* logische Werte können jedenfalls in dieser Einheit nicht zugleich auftreten, da das ja eben auf den verbotenen Widerspruch hinausliefe. Für die Entscheidung, daß das Denken als der Inbegriff seiner *positiv* gefaßten Bestimmungen mit dem Sein als identisch zu setzen sei, spricht die Überlegung, daß alles Sein ja a priori positiv sei, weshalb das Denken in der absoluten Identität sich nicht vom Sein unterscheiden dürfe und könne. Für die gegenteilige Auffassung, nämlich daß das Denken nur als totaler Inbegriff seiner bestimmten Negation in das metaphysische Identitätsverhältnis eingehen könne, spricht die nicht minder einleuchtende Betrachtung, daß das Denken sich selbst und damit seinen korrelativen Gegensatz zum Sein *in jeder Bestimmung* bedingungslos *negieren* müsse, um sich wahrhaft als Identität mit dem Absoluten zu wissen. Es ist allgemein bekannt, daß diese letztere logische Ansicht in der Geschichte der Philosophie durch die negative Theologie des Dionysos Areopagita einen nicht unbeträchtlichen Einfluß erreicht hat.

Wenn wir jetzt selbst zwischen diesen beiden Auffassungen eine Entscheidung treffen wollen, müssen wir entdecken, daß das gar nicht so einfach ist. Gleich zu Beginn sehen wir uns nämlich genötigt, die sehr weitgehende Frage zu beantworten: welches denn die „eigentlich“ positiven und negativen Bestimmungen des Denkens seien. Eine umgehende Beantwortung wird sich an der Erwägung stoßen, daß der Satz vom verbotenen Widerspruch gerade darauf beruht, daß jede Negation eine indirekte Bejahung vertritt, und jede positive Aussage mittelbar ein verneinendes Urteil formuliert. (Sage ich: die Rose ist rot, so werden damit die übrigen Werte der Farbenskala indirekt verneint.) Dieser schwierigen Situation gegenüber diktiert jetzt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, daß es grundsätzlich gleichgültig sei, ob man das Denken als Positivität oder als Negation mit dem Sein identisch setze, solange man nur streng daran festhält, daß eine „dritte“ Möglichkeit angesichts dieser absoluten Alternative kompromißlos ausgeschlossen sei. Im Satz des Tertium non datur wird der Bedeutungsgehalt von Positivität und Negation im Denken dergestalt axiomatisiert, daß der Inbegriff „aller“ positiven Bestimmungen des Bewußtseins streng äquivalent dem Inbegriff „aller“ bestimmten Negationen gesetzt wird. Das absolute (positive) Sein und die totale Negation des Bewußtseins sei „eigentlich“ dasselbe, meint das Tertium non datur, und *bestimmte* Positivität nebst *bestimmter* Negativität bilden zusammen



den systematisch geschlossenen Inbegriff aller theoretischen Bewußtseinsbestimmungen, wobei es vollkommen gleichgültig ist, welches Begriffsmoment im Einzelnen als positiv (ausschließend) und welches als negativ (ausgeschlossen) zu bewerten ist, sofern nur die systematische Geschlossenheit dieses korrelativen Gegenverhältnisses nirgends durch ein „Drittes“ (logisches Qualitätsprinzip) unterbrochen wird. Das heißt: der Inbegriff aller positiven und der Inbegriff aller negativen Bestimmungen des Bewußtseins sind beide restlos durcheinander vertretbar.

In der Identitätsthematik des Denkens bleibt es also durchaus offen, welche Wertqualität ein beliebiger Begriff im konkreten Falle hat. Bedingung ist nur, daß entweder er oder seine Kontradiktion auf das absolute Sein als wahr zutreffen muß. Diese strenge Alternative ist selbst absolut und gilt als letztes Wort für das theoretische Bewußtsein. Angenommen eine Bestimmung gilt als kategorial-konstitutives Moment am Sein, dann ist sie positiv, unterstellen wir hingegen das Gegenteil, wobei sie als ontologisch nicht verpflichtendes *Sinnverhältnis* des reinen Denkens figuriert, dann hat sie negative Wertigkeit. *Jede negative Bestimmung aber kann, weil alle Sinnverhältnisse nur den Sinn des Seins entwickeln – und sonst „nichts“, ebenso gut als positive in Erscheinung treten. Denken und Sein sind von gleicher logischer Mächtigkeit!*<sup>8</sup> Denn die Totalität aller Sinnbestimmungen ist genau äquivalent der Totalität aller Seinsbestimmungen.

Ein „Drittes“ wäre nur unter der Voraussetzung möglich, daß das Denken eine höhere logische Mächtigkeit als das Sein repräsentierte, so daß bei jedem Versuch, Denken und Sein definitiv zur Deckung zu bringen, im Denken Sinndimensionen ans Tageslicht treten würden, die sich *nicht* in Seinsbestimmungen umkehren ließen. Aber was das Denken, das sich im Rahmen der Identitätsthematik bewegt, in jedem seiner Momente ausdrückt, ist ausschließlich der Sinn des Seins – und weiter nichts. Folglich muß es, wenn es sich absolut nimmt, zur Gänze im Sein aufgehen und mit demselben ein geschlossenes identisches System bilden.

Wenn also – und das sagt der Dritzensatz – das Sein überhaupt denkbar sein soll, so muß es entweder durch die eine oder eine andere Bestimmung des systematisch geschlossenen Inbegriffs aller im Denken möglichen Bestimmungen getroffen werden: es ist ausgeschlossen, daß es weder durch die eine noch durch die entsprechende (den Inbegriff aller Negationen zur Wahl stellende) kontradiktorische Bestimmung gedacht werden könnte – und daß vielleicht erst eine geheimnisvolle „dritte“ Bestimmungen produzierende Wertqualität (die vollkommen aus dem geschlossenen Korrelationsverhältnis von

<sup>8</sup> Dieser Begriff wird in dem Abschnitt über die Reflexion noch näher definiert.

Positivität und Negation herausträte) eine adäquate Definition des Seins abzugeben imstande sei<sup>9</sup>. –

Fassen wir unsere bisherigen Resultate kurz zusammen: in Übereinstimmung mit einer etwa 2000jährigen Tradition der Metaphysik behaupten wir, daß der Identitätssatz die metaphysische Identität von Denken und Sein postuliert und daß das zweite Axiom den *empirischen* Unterschied der beiden in dem Widerspruchsverhältnis von Positivität und Negation formuliert, während schließlich das Tertium non datur dahingehend interpretiert werden muß, daß Denken und Sein nur unter der Voraussetzung identisch sein können, *wenn Positivität und Negativität Wertqualitäten von äquivalenter logischer Mächtigkeit darstellen*, neben denen keine dritte logische Dimension mehr definierbar sei, die das strenge Deckungsverhältnis von Denken und Sein zu stören vermöge. –

Damit hätten wir unsere knappe Sinnanalyse der trinitarischen Axiomatik der klassischen Logik beendet. Nicht betrachtet aber haben wir bisher das Zusatzaxiom, das in der Geschichte der Logik unter dem nur teilweise zutreffenden Namen des «Satzes vom zureichenden Grunde» bekannt geworden ist. Um den Sinn dieses letzten Fundamentalgrundsatzes des klassisch-aristotelischen Denkens richtig zu bewerten, müssen wir uns kurz die metaphysische Attitude, die diese Bewußtseinshaltung dauernd einzunehmen bestrebt ist, vergegenwärtigen. – Wie wir sahen, gaben uns die bisher besprochenen Axiome nicht bloß ein Bild der thematischen Intention des theoretischen Denkens, sondern sie lieferten uns darüber hinaus einen ersten Blick auf die metaphysische Selbstinterpretation des Menschen, sobald er erstmalig Versuche anstellt, sich mit den Mitteln wissenschaftlicher Philosophie über sein eigenes Wesen und seine transzendenten Existenzgründe Rechenschaft zu geben. Unsere Sinnanalyse ergab, daß sich in der klassischen Logik das menschliche Selbstbewußtsein und damit letzten Endes der ganze Mensch als Sein, als unmittelbare Realität, als objektives Ansich, d. h. paradoxerweise als ein „Jenseits seines Bewußtseins“ versteht. Aber diese transzendente Identität von Denken und Sein ist nur die metaphysische *Idee* dieses Lebens, jedes konkret-empirische Bewußtsein dagegen sieht sich auf allen Seiten durch einen unüberschreitbaren Abgrund von seiner eigenen Erfüllung und endgültigen Realität getrennt und eingekerkert in die enge Zelle kreatürlich-besonderer Subjektivität. Das Absolute und seine unendliche, ewige Wahrheit stehen dem Menschen unerreichbar fern mit der ganzen geheimnisvollen Fremdheit magischer Transzendenz. Nur, wenn das Licht der Offenbarung das Dunkel durchstrahlt, hinter dem sich der Himmel verbirgt, greift das Ewige selbst nach dem Menschen und peitscht

<sup>9</sup> Wir folgen hier genau der Interpretation des Drittsatzes, die Paul Hofmann in seiner ausgezeichneten Schrift: Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, Berlin 1931, gegeben hat.



sein Bewußtsein durch die unmenschlichen Kategorien des Absoluten. Aber das ist göttliche Gnade, und für ihre Herabkunft steht keine Bürgschaft. –

Man erkennt, es ist keine belanglose, eher recht folgenreiche These, wenn im Identitätssatz behauptet wird, daß die Wahrheit wie Realität alles Denken und überhaupt alles Bewußtseins, in der transzendenten Identität von Denken und Sein gegründet sei, weshalb an den Menschen die metaphysische Forderung herantritt, sich von der eigenen kreatürlich-individuellen Existenz zu lösen und jenem ganz Andern, das wie ein ewiges Licht hinter der transparenten Symbolik aller historischen Religionen leuchtet, das eigene Selbst zu überantworten.

Wenn aber das Denken die Gründe seiner Wirklichkeit und Wahrheit in einem unerreichbaren Jenseits sucht (weil es sie in sich selbst nicht finden kann), dann müssen alle der subjektiven Immanenz entnommenen Denkbestimmungen einen *transzendenten* (existentiellen) *Grund* besitzen, durch den allein sie sich ihrer eigenen Wahrheit versichert halten dürfen. Weil wir das absolute Sein und seine ewige Notwendigkeit in unseren Begriffen nicht selbst haben – da es bewußtseinstranszendent ist – brauchen wir einen transzendentalen (logischen) „Grund“ für unser Begreifen. Einen Grund, warum wir unsere Bewußtseinsbestimmungen für wahr oder unwahr halten. Denn nur ein zureichender Grund, der uns für die Adäquatheit unseres Denkens gegenüber der Transzendenz des Seins Sicherheit leistet, gibt unseren Begriffen den Charakter objektiver Notwendigkeit.

Die Frage, die wir damit zu beantworten haben, läßt sich etwa in folgender Gestalt zum Ausdruck bringen: wie lautet die mögliche Begründung, die „zureicht“, uns für den transzendentalen Wahrheitsgehalt des Denkens befriedigende Gewähr zu leisten? Und die einzig denkbare Antwort ist die: wie auch das Sein an sich beschaffen sein mag; es kann uns nie anders entgegentreten und nie anders gedacht werden, als vermittelt durch den *Sinn des Seins*<sup>10</sup>. Diesen Sinn aber entwickelt die klassische Axiomatik durchaus *zureichend*, weil sie ihn als systematisch geschlossenen Inbegriff aller das Thema <Sein> betreffenden Denkmöglichkeiten darstellt. Der systematische Abschluß durch das Tertium non datur beweist, daß es gänzlich unmöglich und restlos widersinnig ist, Sein außerhalb des durch diese Axiomatik festgelegten transzendenten „Grundes“ zu denken. Also: weil es schlechthin unmöglich ist, das Sein je anders als durch den *Sinn* des Seins zu denken, repräsentiert die trinitarische Axiomatik den zureichenden Grund für die transzendente Geltung des

<sup>10</sup> Diese Einsicht ist erstmalig von Kant in der Kr. d. r. V. in seinem „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“ mit den Worten ausgesprochen worden: „Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori.“

klassischen Formalismus. Diesen Sachverhalt spricht das Zusatzaxiom aus, das deshalb eher *«Satz vom transzendentalen Grunde»* genannt werden sollte. – – –

Damit sind wir so weit, daß wir zu dem Ausgangspunkt unserer Erörterungen über die klassische Logik zurückkehren können. Man wird nach unserer Analyse der traditionellen Axiomatik ohne weiteres einsehen, daß durch die formale Struktur des klassisch-theoretischen Denkens, dessen Definition in den vier Fundamentalsätzen festgelegt ist, *jeder in der Philosophie bisher überhaupt mögliche metaphysische Versuch im Sinne einer rein ontologischen Thematik von vornherein festgelegt worden ist*. Entsprechend dem in der aristotelischen Logik formulierten Sinn des Denkens überhaupt muß als letzte und allgemeinste metaphysische Aufgabenstellung die Frage nach dem Sein als Seiendem gelten. Auf dem Boden dieser Logik ist die Frage nach dem Sein in keiner Weise mehr überbietbar, und sie duldet auch kein anderes Ziel des metaphysischen Denkens als ebenbürtig neben sich.

Haben wir aber mit unserer Vermutung recht, daß die deprimierende Resultatlosigkeit aller metaphysischen Versuche der Neuzeit auf eine gänzlich verfehlte Fragestellung zurückzuführen ist, andererseits aber der Sinn dieser Fragestellung sich genau mit dem in der klassischen Logik interpretierten Sinn des Denkens deckt, – dann sehen wir uns unentrinnbar vor das Problem gestellt: definiert diese Logik wirklich den absolut-allgemeinsten Sinn des theoretischen Bewußtseins, und schöpft sie endgültig den totalen Bereich menschlicher Rationalität in ihren Begriffen aus?

Selbstverständlich muß diese Frage mit *«ja»* beantwortet werden, wenn die trinitarische Axiomatik als einzig legitime Auslegung der urphänomenalen Situation des *«Ich denke Etwas»* zu gelten hat. Denn wie sollte es eine neue Logik neben der traditionellen geben, wenn *alles* Etwas durch die Identitätsthematik ganz ohne jeden Rest ins Denken aufgenommen worden wäre? Die Dinge liegen in der Tat so, daß eine etwa 2000jährige logische Tradition – abgesehen von noch tiefer liegenden Motiven – niemals auf den Gedanken kommen konnte, daß der aristotelische Formalismus prinzipiell erweiterungsfähig sei, solange man stillschweigend voraussetzte, daß in der *eindeutigen* Definition des *«Ich denke Etwas»* der urphänomenale logische Ansatz gegeben sei und daß die alte Logik die *einzig mögliche* Bedeutung dieses Ansatzes ausführlich expliziere.

Erst Fichte hat in der zweiten Einleitung zu seiner Wissenschaftslehre von 1797 diesen Bann gebrochen. In ganz unmißverständlicher Weise erklärt er dort: „... daß in jedem Denken ein Objekt sein müsse, ist ... keineswegs ein logischer Satz, sondern ein solcher, der in der Logik vorausgesetzt, und durch welchen sie selbst erst möglich wird“<sup>11</sup>. (Fichte schwebt hier die tiefe – freilich auch paradoxe –

<sup>11</sup> Fichte I, S. 498. Bei dieser Gelegenheit sei übrigens Stellung dazu genommen, daß die moderne Logistik den Anfang der neuen Logik in die



Einsicht vor, daß der fragliche Satz nicht das theoretische, sondern das handelnde Bewußtsein definiert und einen Willen bestimmt, nämlich den Willen: *nicht* zu wollen, sondern zu denken. Insofern gehört der Satz in eine transzendente „Ethik“. Wenn sich aber in der Formel *Ich denke Etwas* das Ich *noch nicht* denkend bestimmt, worin fixiert es sich dann eigentlich theoretisch? Fichte hat auch hierauf eine Antwort: „Denken und Objekte bestimmen ... ist ganz dasselbe; beide Begriffe sind identisch. Die Logik gibt die *Regeln* dieser Bestimmung an; sie setzt sonach, sollte ich glauben, das Bestimmen überhaupt, als Faktum des Bewußtseins, voraus.“

Denken ist also nach Fichte keineswegs im Verhältnis des Ichs zum Etwas unmittelbar und direkt gegeben, denn als was jenes *«Etwas»* eigentlich genommen werden muß, steht noch in keiner Hinsicht fest. Erst das ausdrückliche und eindeutige Bestimmen jenes *«Etwas»* nennt Fichte Denken. Hier wurzelt die entscheidende logische Differenz zwischen klassischer Tradition und Idealismus. Nach Maßgabe der aristotelischen Logik gibt es transzendental betrachtet nur *ein* Verhältnis zwischen Ich und Etwas, das *metaphysischen* Rang besitzt, nämlich das der Identität. Das liegt *an sich*, also *vor* allem Denken fest, weshalb der Denkgegenstand nicht erst *im* Denken bestimmt wird. Die metaphysische Grundbestimmung der Identität kommt ihm eben *an-und-für-sich*, d. h. in transzendenter und nicht bloß transzendentaler Bedeutung zu, weshalb sich die aristotelische Tradition nie mit der Fichteschen These, daß Denken und Objekte bestimmen dasselbe sei, einverstanden erklären könnte. Das transzendente Objekt ist schon vor der Aufnahme ins Bewußtsein in sich selbst bestimmt und auf sich selbst abgestimmt, sonst wäre es ja eben kein Mitsich-Identisches. Und dem Denken bleibt hier nur die subalterne, höchst unschöpferische Aufgabe, die *vorgegebene* Bestimmung des metaphysischen Seins gehorsam *nachzuzeichnen*. Blasphemie aber erschiene es diesem Standpunkt und Auflehnung gegen Gott, die *wahren* Bestimmungen des Seins erst im Denken produzieren zu wollen. In der Schöpfung hat Gott dem Sein eine bestimmte Gestalt und sein objektives Wesen gegeben, weshalb dem kreatürlichen Bewußtsein des Menschen allein die Aufgabe zufällt, die ewige Wahrheit aus den Händen der Gnade zu empfangen und ein stiller Spiegel des Transzendenten zu sein.

Ganz anders aber im Idealismus! Was Fichte sagen will, ist etwa dies: Ein allgemeines theoretisches Verhältnis des Ich zum Etwas,

Bemühungen von Leibniz setzt. Nicht ganz mit Unrecht. Leibniz ist der erste gewesen, der die mangelnde metaphysische Allgemeinheit des aristotelischen Schlußverfahrens erkannt hat. Aber Leibniz, wie alle seine logistisch orientierten Nachfolger, hat nie das transzendente Fundament dieser Logik angetastet, weshalb die Logistik bisher in der Detailkorrektur stecken geblieben ist. Heute jedoch handelt es sich darum, die Idee der klassischen Logik durch eine neue zu ersetzen. Der erste derartige Versuch aber geht von Fichte aus.

das *vor* allem Denken von vornherein metaphysisch festliegen soll und dem das Denken, wenn es sich betätigen will, in seit der Schöpfung eingegrabenen Spuren sklavisch folgen muß, gibt es nicht. Ja, die Idee eines solchen Verhältnisses ist geradezu unsinnig, denn wenn das Denken dem Sein gegenüber keine Freiheit hat, dann ist niemals zu verstehen, wie Irrtum im Bewußtsein möglich ist. Gibt es aber für das Denken keinen Irrtum, so kann es auch keine Wahrheit geben, weil, wie das Äquivalenzprinzip der klassischen Logik selbst lehrt, es zu jedem Begriff eine zugehörige Negation geben muß, sonst ist der fragliche Begriff nicht denkbar. Infolgedessen erklärt der Idealismus: es ist ein Widersinn, der Transzendenz Bestimmungen zuzuschreiben (sie also zu denken) und in demselben Atem zu erklären, diese (Denk)bestimmungen seien selbstverständlich keine Denkbestimmungen. Das absolut unbestimmte *«Etwas»* (Fichte sagt: das Objekt) wird also erst im Denken bestimmt und erhält nur vermittelt des Bewußtseins seinen positiven Charakter des So-und-nicht-anders-Seins. Da in diesem Fall aber die Bewußtseinsbestimmungen erst durch das Denken begründet werden und in ihm ihr metaphysisches Recht entdecken, kann das Denken seinerseits ganz unmöglich durch ihm vorausgehende transzendente Bestimmtheiten seinerseits gebunden und aus transzendenten Fakten abgeleitet sein. Wer solches behauptet, pflegt sich nie genügend darüber Rechenschaft zu geben, daß er damit indirekt die Aussage macht, daß die im Denken entwickelten und begründeten Bewußtseinsbestimmungen ihrerseits das Denken selbst begründen. Denn daß die Idee der Transzendenz selbst eine Bewußtseinsbestimmung ist, und zwar eine der prinzipiellsten, kann vernünftigerweise nicht bestritten werden. Das Denken ist dem *«Etwas»* gegenüber schlechthin frei und unverpflichtet, und keine göttliche Stimme aus dem Jenseits kann ihm gebieten, dasselbe als Identität zu deuten.

Im metaphysischen Beginn des idealistischen Denkens treffen wir deshalb auf die Frage: in welchem – noch unbestimmten Sinn – soll in dem Satz *«Ich denke Etwas»* das Bewußtseinsobjekt bestimmt, resp. gedacht werden? Die Frage ist durchaus offen und läßt unterschiedene Möglichkeiten frei, wenn Ich und Etwas in keiner a priori festliegenden Relation, der das Denken sklavisch getreu nachzugehen hat, vom Weltursprung her zusammengeschmiedet worden sind. Damit aber bleibt es nach idealistischer Auffassung dem Bewußtsein allein überlassen, wie es sein Verhältnis zur Welt deuten will. Das ist die Fichtesche *«Tat»* oder Urhandlung des Ichs.

Wenden wir diese Betrachtungsweise jetzt auf die aristotelische Logik an, so müssen wir feststellen, daß das klassische Bewußtsein eine grundsätzliche metaphysische *Entscheidung* realisiert in dem Entwurf einer Logik, die das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Sein als unmittelbare Identität setzt. (Weshalb dieses Verhältnis in dieser Logik *vor* allem Denken besteht und durch dasselbe nur



nachträglich anzuerkennen ist!) Aber dies Verhältnis „ist“ nicht Identität! Wohl aber kann sich das Bewußtsein dafür *entscheiden*, diese Beziehung als Identität zu *deuten*. Und insofern ist der metaphysische Daseinsgrund des klassischen Bewußtseins eben in der Tatsache zu suchen, daß sich dasselbe als Identität mit dem Sein versteht. Dieses Selbstverständnis macht seine spezifische Realität aus. Wenn aber die klassische Relation zwischen Denken und Sein kein transzendentes Faktum ist, mit dem sich das Selbstbewußtsein eben abzufinden hat, dann muß es ihm auch freistehen, eine *andere* Entscheidung zu treffen und sich selbst als Gegensatz, Andersheit und Widerspruch zum unmittelbaren Sein zu deuten. Das ist zwangsläufig; denn da das Selbstbewußtsein in der aristotelischen Logik sich als Sein und objektive Transzendenz deuten darf, muß es sich auch als Negation des Seins, als Innerlichkeit und subjekt-hafte Introszendenz<sup>12</sup> verstehen können. Im letzteren Fall ist das *«Etwas»*, das ihm im Erleben entgegentritt, eben nur Pseudoobjektivität und „in Wahrheit“ Bedeutung, Sinn und Seele.

Was hier in idealistischen Andeutungen kurz berührt worden ist, läßt sich, angewandt auf die formale Logik, dahingehend zusammenfassen, daß Aristoteles geirrt hat, wenn er glaubte, daß die in dem Satz *«Ich denke Etwas»* ausgesprochene urphänomenale Situation *eindeutig sei* und deshalb auch eindeutig interpretiert werden müsse; weshalb *ein* Axiomensystem den Gesetzescharakter dieses Verhältnisses definitiv festlegen könne. In Wahrheit ist das Verhältnis zwischen *«Ich»* und *«Etwas»* von allem Ursprung an doppel-sinnig. Denn Etwas kann sowohl als Sein wie als Nichtsein (Sinn) erlebt werden, weshalb das Sich-identisch-setzen des Bewußtseins mit seinen Inhalten grundsätzlich auf zweierlei Weise erfolgen kann. Entweder erlebt sich das Bewußtsein als identisch mit dem Nichtich, d. h. dem *Sein*, oder es negiert diese Identität und findet sich selbst in introszendentaler Betrachtung in dem in ihm lebenden subjekthaften *Sinn*.

Beide Deutungsmöglichkeiten sind formal absolut ebenbürtig und gleichrangig, und *beiden hat die Logik axiomatisch Rechnung zu tragen*. Die klassische Logik definiert nur die erste Deutungsmöglichkeit und glaubt, es sei die einzige. Wie wir sahen, ist diese Auffassung unzutreffend. Die idealistischen Überlegungen decken eine zweite, metaphysisch gleichwertige Selbstinterpretation des Bewußtseins auf. Gemäß der klassischen Auffassung besitzt das Denken und damit das menschliche Selbstbewußtsein überhaupt keine metaphysischen Freiheitsgrade über die Dimension des Seins hinaus, weshalb transzendent gesehen Denken und Sein dasselbe sein müssen. Für den Idealismus aber ist das Selbstbewußtsein

<sup>12</sup> Der ausgezeichnete Terminus „Introszendenz“ ist von P. Hofmann in seinem Buch *«Sinn und Geschichte»*, München 1937, in die philosophische Begriffsbildung eingeführt worden.

von höherer logischer Mächtigkeit als die universale Sphäre des Seins, die jetzt nur einen *Teil* der möglichen Selbstrealisationen des Ichs definiert, und «Freiheit» muß sich nach solchen Einblicken transzendentallogisch als die urphänomenale Möglichkeit des Subjekts verstehen, sich metaphysisch als Sein *oder* als Sinn gleichwertig und in beiden Deutungen mit ebenbürtiger Tiefe verstehen und – verwirklichen zu können.

Nun wissen wir aber, daß in der klassischen Logik das Denken sich ausschließlich als Identität mit dem Sein begreift und daß die klassisch-trinitarische Axiomatik damit nur das erste metaphysische Grundthema, durch welches das «Etwas», dem sich jedes Erleben gegenübersieht, gedeutet werden kann, in seinen fundamentalen Strukturmomenten expliziert. Das zweite metaphysische Urmotto neben dem *Sein*, nämlich der *Sinn* (des Selbstbewußtseins), bleibt in dieser Axiomatik unbeachtet<sup>13</sup>.

Kein Wunder, daß alle metaphysischen Versuche seit dem Mittelalter unausweichlich zum Scheitern verurteilt waren, sobald das Bewußtsein des Menschen über den in der klassischen Logik vorgezeichneten Umfang hinauszuwachsen begann. Für ein metaphysisches Gefühl, das sich selbst nur als sekundäre Abschattung der transzendenten Einheit des Seins empfand, war die durch das aristotelische Denkschema allein mögliche metaphysische Fragestellung durchaus zureichend und schöpfte vollkommen alle Reflexionschancen aus, die einem solchen Bewußtsein erreichbar waren. Mit dem Augenblick aber, in dem einem auf seine eigenen Reflexionstiefen erstmalig sich besinnenden Erleben diese *unmittelbare* Bindung an das Sein und an seinen unaufhebbaren Transzendenzcharakter problematisch wurde, mußten alle bisherigen Denkschemata zwangsläufig versagen; denn eine in neue Dimensionen der Reflexion vorstoßende Mentalität warf Probleme auf und suchte nach einem Sinn, der durch den im Bereich der klassischen Logik einzig möglichen Typ der Fragestellung überhaupt nicht intendiert worden war. So wurde durch Jahrhunderte hindurch an die Philosophie die unsinnige Forderung gestellt, Probleme zu lösen, nach

<sup>13</sup> Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die hier vorgelegte Kritik der klassischen Logik keinesfalls in dem Sinn verstanden werden darf, als ob diese Theorie des Denkens „falsch“ wäre und zu „unrichtigen“ Resultaten in ihrer Anwendung führe. Ihr formaler Kalkül ist selbstverständlich vollkommen einwandfrei und nur gegenüber *bestimmten* Fragestellungen nicht allgemein genug. Jede Konzeption einer neuen Logik kann selbstverständlich kalkülmäßig nur auf eine Verallgemeinerung des klassischen Formalismus hinauslaufen und muß insofern aus ihm heraus zu entwickeln sein. Wäre die klassische Logik nur ein theoretischer Irrtum, so würde es auch *nie* möglich sein, über sie hinaus ein allgemeines System der Reflexion zu entwickeln. Außerdem bedeutete das, daß der Mensch in einer riesigen Geschichtsepoche ein „falsches Selbstbewußtsein“ besessen hätte. Über eine solche Absurdität weitere Worte zu verlieren, dürfte sich erübrigen.



denen mit den zur Verfügung stehenden technischen Mitteln überhaupt nicht gefragt werden konnte und die mit dem Instrumentarium der aristotelischen Logik nicht einmal annähernd darstellbar waren. Wie aber soll man philosophische Aufgaben lösen, wenn schon die betreffende Aufgabe selbst nicht präzise formulierbar ist?!

## II.

### *Die Reflexion*

Als tiefste Belehrung, die die abendländische Philosophie durch Hegels «Phänomenologie des Geistes» empfangen hat, kann man vielleicht die Erkenntnis bezeichnen, daß das Selbstbewußtsein des Menschen im Verlauf der Geschichte einen Strukturwandel an sich erfahren hat, derart, daß mit der fortschreitenden Ablösung des Ichs aus dem Suggestionskreis der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit die Reflexionstiefe des Selbstbewußtseins unaufhörlich gewachsen ist und immer neue Dimensionen des Erlebens aus sich heraus produziert hat. Dabei kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß das aus seiner direkten Fixierung an die Umwelt erstmalig sich befreiende und sich damit realisierende Bewußtsein vorerst ausschließlich über eine einzige Dimension des Reflektierens verfügt. (Später mag auf dieses Reflexionsverhältnis, in dem sich das subjektive Erleben in seinem antithetischen Charakter gegenüber der Faktizität des Seins erstmalig konstituiert<sup>14</sup>, in erneuten Erweiterungen des Bewußtseinsraumes seinerseits reflektiert werden und diese einmal begonnene Bewegung des Denkens in sich endlos iterierenden theoretischen Situationen fortgeführt werden. Das soll uns im Augenblick nicht interessieren.) Wir nennen dieses Grundverhältnis der unmittelbaren Bindung an die sinnliche Gewißheit, in dem sich also im Ich *allein* die Außenwelt – und *nicht* das Bewußtsein selber – reflektiert, die nullte Reflexionsdimension, oder kürzer: nullte R-Stufe.

Diese Elementarverfassung oder nullte R-Stufe des Bewußtseins spiegelt ganz *unmittelbar* den gegenständlich geschlossenen Seinszusammenhang wieder und produziert mit der Unbefangenheit einer optischen Kamera ein einfaches Abbild der objektiven Welt. Charakteristisch für diese nullte Stufe ist, daß sich nur die Welt in ihr reflektiert, daß sie von sich selbst nichts weiß, mithin ihren Reflexionscharakter nicht einmal ahnt. Das Erleben geht auf dieser Stufe ohne den geringsten Rest (wenn freilich nicht widerspruchslös) in den gegenständlichen Bestimmungen auf, und was im Denken dieser Ergebnisebene erfahren und erfaßt wird, ist ganz und gar das Seiende in seinem Sein. Die Unterscheidung von Welt und Ich ist

<sup>14</sup> Aber noch *nicht* auf diese Antithetik reflektiert.

noch nirgends vollzogen, und keine Gedankenbestimmung ist deshalb imstande, die (faktisch bereits vorhandene, aber nicht *geroußte*) Distanz von Gegenstand und Erleben auszudrücken. In der nullten Reflexionsdimension weiß also die Reflexion von sich und ihrem spezifischen Charakter noch nichts. Sie ist vollkommen ohne jedes Selbstbewußtsein und deshalb *vom Sein nicht unterscheidbar*. In der Sprache der *«Großen Logik»* Hegels: sie ist „an sich“, aber noch nicht „für sich“ vorhanden.

In dieser Erlebnisverfassung liegt aber ein existentieller Widerspruch. Zwar kann sich die Subjektivität ausschließlich in Seinsbestimmungen abbilden und mit *selbstvergessener* Unbefangenheit in ihnen leben, aber sie trägt dabei einen unbewältigten Reflexionsrest in das Sein hinein. Sie realisiert sich nämlich als *Negation*, als bloßes *Objekt*, d. h. eben als *Nichtsubjekt*. Nun wissen wir aber aus unserer Analyse der klassischen Axiomatik, daß das Sein durchgängig Positivität (und nicht Negation) ist und, wie Hegel erklärt, am Widerspruch zugrunde geht. Wenn sich also das Ich ausschließlich als Sein realisiert, nimmt es einen metaphysischen Widerspruch auf, der diese Realisation endlich zerbrechen muß. Aus diesem „Sündenfall“ des Bewußtseins resultiert die erste (echte) Reflexionsdimension, in der das Bewußtsein erfährt, daß sein *«Sein»*, in dem es sich konstituiert hat, eben nur *gedachtes* Sein und noch nicht die absolute Transzendenz selbst gewesen ist. Auf dieser ersten R-Stufe reflektiert das Bewußtsein also sich selbst und entdeckt, daß es *sich* im Sein bestimmt. Daß demgemäß die Seinsbestimmungen die seinigen sind. (Man beachte die Zweideutigkeit dieses Satzes!) Diese Bewußtseinsdimension repräsentiert den Bestimmungsraum, in dem Aristoteles seine Konzeption der klassischen Logik entwickelt hat. Man möge festhalten: wenn die nullte Reflexionsbewegung des Erlebens sich vollständig in einem bloßen Abbilden der Seinsbestimmungen erschöpfte und sonst weiter nichts war, so hat die erste Reflexion, in der sie dieses nullte Reflexionsverhältnis sich zum Gegenstande macht, jetzt zum erstenmal Gelegenheit, in ihrem Bestimmungsraum *«Sein»* und *«Bewußtsein»* zu unterscheiden. Sie stellt fest, daß das Sein im Bewußtsein abgebildet wird, zugleich aber muß sie davon Notiz nehmen, daß *nichts* weiter als das Sein in jenem Reflexionsverhältnis erscheint, daß weithin das Bewußtsein als ganze konkrete Realität in Seinsbestimmungen aufgeht. Folglich – so lautet das Urteil dieser Reflexionsstufe – „ist“ das Bewußtsein in Wahrheit Sein.

Wie wir sehen, treffen wir in dieser Dimension des Reflektierens bereits auf das Selbstbewußtsein. Bei Aristoteles weiß das Bewußtsein von sich selber und seinem erfahrenen Gegensatz zum Sein, aber es relativiert diesen Gegensatz und hebt ihn vermittels einer Reflexion auf. *Das Selbstbewußtsein des Menschen beginnt seine Geschichte mit einer Verleugnung seiner selbst*. Das ist der Standpunkt der klassischen Metaphysik. Theologisch hat diese Selbst-



verleugnung des Selbstbewußtseins ihren Ausdruck in dem christlichen Dogma von der Kreatürlichkeit und angeborenen Sündhaftigkeit des Menschen und in dem Gedanken des Aquinaten (und der ihm verwandten Denker) gefunden, daß die menschliche Vernunft ein bloßes *lumen naturale* sei. —

Nun liegt es auf der Hand, daß mit den eben skizzierten zwei Bewußtseinsverfassungen die bisher „negative“ Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins unmöglich abgeschlossen sein kann. Haben wir doch mit unserer, im ersten Teil dieser Abhandlung vollzogenen Reflexion auf die klassische Logik auf die zweite der beiden bisherigen Etappen in der Geschichte des Geistes selber reflektiert, womit wir uns auf eine neue Stufe möglicher Bewußtseinsrealisation begeben haben. Der klassische Bewußtseinsraum lieferte uns dabei als entscheidendes Charakteristikum die Verleugnung des Selbstbewußtseins. Diese Verleugnung geschieht dort faktisch, aber das klassische Bewußtsein ahnt von der aufreizenden Paradoxie der Situation, in die es sich begeben hat, noch nichts. Erst die zweite Reflexion entdeckt, indem sie auf die erste reflektiert, deren paradoxen und damit höchst vorläufigen Charakter.

Die Geschichte des Geistes seit dem Ausgang des Mittelalters enthüllt uns das Schicksal jener zweiten Reflexionsstufe, der es aus innersten systematischen Gründen bestimmt war, nur eine vorläufige Existenzverfassung des Bewußtseins zu entwickeln und als bloßes Durchgangsstadium des Ichs für eine neue, sich auf breitere Fundamente abstützende metaphysische Selbstdefinition des realen Subjektes zu figurieren. Diese Vorläufigkeit der nachmittelalterlichen (und voridealistischen) Bewußtseinsstufe leuchtet sofort ein, wenn man sich vor Augen hält, daß einerseits die bisherige Schematik metaphysischer Fragestellungen, nämlich die aristotelische Logik, nicht mehr genügen konnte, weil sie als erste Reflexionsstufe der Vernunft lediglich für die sich auf nullter R-Stufe ergebenden Probleme zuständig war, mithin keine Antworten mehr liefern konnte, sobald es sich um Denkverhältnisse handelte, die sich erst aus der Reflexion auf das klassische Organon ergaben. Andererseits aber war es vollkommen ausgeschlossen, daß sich die nachklassische Epoche eine eigene Logik schuf, eben weil diese Zeit auf der zweiten Reflexionsstufe den Selbstwiderspruch der Vernunft in der Verleugnung ihres Selbstbewußtseins entdeckte, wodurch selbstverständlich eine eindeutige und widerspruchsfreie Fassung eines logischen Schematismus von metaphysischer Relevanz zu einem unausführbaren Unternehmen gestempelt wurde. Das Bewußtsein dieser Selbstverleugnung erscheint nämlich in der Logik als die infinite Reihe der Reflexionen des nach seinem Verlust sich selber suchen müssenden und zu ewiger Wanderschaft verfluchten Subjektes (Ahasver). Dieses Ins-Unendliche-weiter-reflektieren-Können macht selbstverständlich axiomatische Prinzipien von streng finitistischem und inhaltlich abschließendem Charakter unmöglich. Zu jeder meta-

physischen These produziert das paradoxe Wesen dieser Bewußtseinsverfassung sofort die entsprechende Antithese: so reflektiert sich der metaphysische Monismus Spinozas im Leibnizschen Pluralismus, und in demselben dialektischen Verhältnis stehen Empirismus und Rationalismus in dieser metaphysisch gänzlich desorientierten Epoche zueinander.

Die Unmöglichkeit, zu einer neuen Metaphysik auf dem Boden der alten Logik zu kommen, hat diese Zeit wohl gefühlt, und so dilettantisch und oberflächlich uns der Kampf der Petrus Ramus, Lorenzo Valla und ihrer Gesinnungsgenossen gegen die Aristotelische Schule vorkommen mag, in all den aufgeregten Proklamationen und rhetorischen Überspitzungen lebte doch ein richtiger Instinkt, und es ist kein Zufall, daß gerade am Ende dieses gesamten Zeitabschnittes es dem Riesengeiste Leibniz gelingt, in der Idee eines arithmetischen Kalküls die ersten Schritte über den Geltungsbereich des klassisch-aristotelischen Formalismus hinauszutun.

Immerhin, solange die zweite, paradoxe Reflexionsstufe nicht grundsätzlich überwunden war, konnte auf gesicherte Neuformulierungen metaphysischer Fragestellungen keinesfalls gerechnet werden. Erst im transzendentalen Idealismus gelang dann die Konzeption einer dritten Reflexionsstufe des Geistes, die die unendliche Reihe der Iterationen der zweiten Reflexion abschneidet, indem sie dem Selbstbewußtsein ein Denkniveau liefert, auf dem die Unendlichkeit der Reflexion nur noch als *Inhaltsprinzip* des Bewußtseins und nicht mehr als das Wesen des Selbstbewußtseins selbst definiert werden muß.

Freilich war die Erfahrung der iterativen Unendlichkeit der Reflexion höchst notwendig, denn nur durch sie konnte das Selbstbewußtsein sich die Feststellung zu eigen machen, daß es auf dem Wege der Reflexion niemals zur erstrebten Einheit mit dem Sein gelangen könne. Wie diese Einsicht zustande kommt und was sie für die Neuformulierung der metaphysischen Frage nach dem Wesen von Welt und Mensch bedeutet, das haben wir jetzt darzustellen.

Wir wiederholen deshalb noch einmal: die ursprüngliche und erste Bewußtseinsstufe, auf der die Geschichte des Ich beginnt, ist das „selbstvergessene“ unmittelbare Erleben einer gegenständlich-reellen Außenwelt. „Vorstellung“ nennt die Hegelsche Logik diese Erlebnissituation. Erleben und Erlebtes sind in ihr noch vollkommen ungetrennt, was zur Folge hat, daß das Ich sich schrankenlos mit seinen objektiven Gehalten identifiziert. Diese Identifikation ist auf nullter R-Stufe reell<sup>15</sup>, wird aber auf der gleichen Stufe nicht erlebt und erfahren, weil eine solche Erfahrung eben den *Unterschied* von Ich und Nichtich voransetzen müßte, um die Identifizierung vollziehen zu können. Tatsächlich aber ist dieser Unterschied im Ich nirgends realisiert, weshalb er auch nicht gewußt werden kann.

<sup>15</sup> Hegels „Ansich des Bewußtseins“.



Wohl aber ist es möglich – und damit erheben wir uns zu einer in sich reflektierten und allgemeineren Bewußtseinsverfassung –, die erste und ursprüngliche Erlebnissituation zum Gegenstand einer Reflexion zu machen. Und während in der vorausgehenden Reflexionsdimension *nur* die objektiven Erfahrungsgehalte in die Reflexion eintreten, gewinnt die neue Einstellung außerdem die Sicht auf das (gegenständlich interpretierte) Subjekt der unmittelbaren Erfahrung selbst. Erleben und Erlebtes werden jetzt zwar erstmalig unterschieden, aber diese Unterscheidung selbst wird als „subjektive Täuschung“ interpretiert und *muß* so gedeutet werden, weil das Objekt dieser zweiten Reflexion eben das Aufgehen des unmittelbaren Bewußtseins in seinen gegenständlichen Erlebnisgehalten ist. Das Resultat dieser Interpretation ist in der trinitarischen Axiomatik der klassischen Logik niedergelegt, die mithin als zweite Reflexion des Seins und als erste Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst zu kennzeichnen wäre. Nun ist aber ohne weiteres klar, daß diese Reflexion auf das Bewußtsein beliebig iteriert werden kann. Der Reflexion auf das unmittelbare Bewußtsein kann die Reflexion auf die erste Reflexion des unmittelbaren Bewußtseins folgen. Wir hätten dann eine zweite Reflexion, die sich die erste Reflexion auf die nullte R-Stufe (unmittelbares Bewußtsein) zum Gegenstande macht. Und niemand kann uns hindern, jene zweite Reflexionsstufe zum Objekt einer dritten Reflexion zu stempeln, und letztere in einer vierten und diese in einer fünften, sechsten usf. von neuem aufzunehmen.

Da also *jede* R-Stufe ihrerseits Objekt einer weiteren Reflexion werden kann, ist diese Iterationsreihe unendlich und kann *in sich* zu keinem Abschluß führen. Aus diesem Grunde ist auch – wie bereits angedeutet – eine Axiomatik und ein finiter Formalismus auf dem Niveau einer solchen Bewußtseinsverfassung schlechthin undurchführbar, weil es auf keine Weise möglich ist, zu letzten, allgemeinsten Sätzen über dieses offene Subjekt zu kommen und es als *Selbstbewußtsein* (also als geschlossene Ganzheit) zu definieren. Auch wird, wie gleich zu zeigen ist, im Verfolg der unendlichen Iterierbarkeit der ersten R-Stufe nirgends ein höherer Allgemeineitsgrad als der der zweiten Reflexionsstufe erreicht.

Letzteres scheint sehr merkwürdig, da wir von der nullten bis zur zweiten R-Stufe ein stetiges Ansteigen des Allgemeineitsgrades der Bewußtseinsbestimmungen verfolgen können. Und nun soll jede folgende Reflexion keine weitere Verallgemeinerung des Denkniveaus bringen!? Aber es verhält sich in der Tat so, und eine kurze Überlegung wird uns auch den Grund dieser merkwürdigen Eigenschaft der zweiten R-Stufe, in ihrer unendlichen Iterierbarkeit keinen anderen als den zweiten Allgemeineitsgrad des reinen Begriffes zuzulassen, hinreichend aufhellen. Es verhält sich damit so: von der nullten bis zur zweiten R-Stufe bringt jede Reflexion eine *Veränderung und Erweiterung des Objektbereiches des Be-*

*rußtseins* mit sich. Versuchen wir aber, die R-Stufen über die zweite hinaus wie bisher in *endlichen* Schritten weiterzuführen, so resultiert aus den folgenden Iterationen keine analoge Erweiterung. Die Tafel des iterierbaren Bewußtseins zeigt das ganz anschaulich:

Tafel I

Reflexionsbreite .....						
	Nullte R-Stufe	Erste R-Stufe	Zweite R-Stufe	Infinite Reihe der Iterationen .....		
Reflexionstiefe	Unmittelbares Bewußtsein	Unmittelbares Bewußtsein	Unmittelbares Bewußtsein	Unmittelbares Bewußtsein	Unmittelbares Bewußtsein	.....
		Einfach reflektiertes Bewußtsein	Einfach reflektiertes Bewußtsein	Einfach reflektiertes Bewußtsein	Einfach reflektiertes Bewußtsein	.....
			Doppelt reflektiertes Bewußtsein (Nullte Iteration)	Doppelt reflektiertes Bewußtsein	Doppelt reflektiertes Bewußtsein	.....
				Erste Iteration	Zweite Iteration	.....

Wie man sieht, erweitert sich anfänglich sowohl der Umfang als auch die Struktur des Bewußtseins; denn während wir es auf der nullten R-Stufe nur mit dem unmittelbaren Bewußtsein, d. h. streng genommen nur mit Bewußtseinsinhalten zu tun haben, enthält die erste R-Stufe neben diesen Inhalten bereits eine Reflexion auf dieselben. Die folgende Stufe reflektiert ihrerseits auf die Relation, die zwischen den Bewußtseinsbestimmungen und dem auf sie reflektierenden Bewußtsein besteht, wobei sie feststellt *und sich damit erstmalig iteriert*, daß das objektive Bewußtsein und sein Gegenstand (nullte + erste Stufe) im *Selbstbewußtsein* aufeinander bezogen sind. *Innerhalb* jener Relation erscheint letzteres allerdings nicht, weil es im einfach reflektierten Bewußtsein verleugnet wird. (Selbstbewußtsein bedeutet immer Doppelreflexion!)

Da aber niemand über seinen Schatten und das Denken nicht über das Selbstbewußtsein springen kann, vermag jede weitere Reflexion immer nur diesen Strukturbereich des Bewußtseins zu *wiederholen*, und keine einzige der unendlichen Reihe folgender Iterationen vermag ihn zu erweitern. Trotzdem ist unsere Erfahrung mit der Iterierbarkeit des reflektierten Ichs keineswegs nur negativ. Wir gewinnen nämlich aus ihr zwei grundlegende Einsichten, die wir in den beiden Sätzen formulieren:



Das unmittelbare Bewußtsein besitzt unendliche Reflexionsbreite<sup>16</sup>.

Das reflektierte Bewußtsein verfügt über (objektiv) unendliche Reflexionstiefe.

Diesen Tatbestand der zusätzlichen Reflexionstiefe des Bewußtseins gegenüber dem Sein (= Unmittelbarkeit des Bewußtseins) haben wir früher bereits als „höhere Mächtigkeit“ des Bewußtseins bezeichnet.

Nach Tafel I sind wir aber jetzt in einer peinlichen Lage. Denn wenn eine höhere Allgemeinheit als die der zweiten R-Stufe nicht erreichbar ist, und, wie wir längst feststellten, auf dieser Ebene eine Axiomatik nicht formuliert werden kann, so bleibt uns nichts anderes übrig, als kleinlaut auf den Standpunkt des Organons zurückzukehren und uns mit der Erklärung zufrieden zu geben: die aristotelische Logik produziert die allgemeinste Gesetzlichkeit des theoretischen Bewußtseins, neben der es zwar noch weitere begriffliche Motive gibt, die aber logisch nicht mehr zu fassen, folglich irrational sind. In der Romantik und auch zu anderen Zeiten ist dieser Standpunkt mit geistesgeschichtlich gar nicht geringem Erfolge vertreten worden.

Wir wollen sehen, zu welchen Konsequenzen uns diese Behauptung führt! Für das klassische Bewußtsein gab es *deshalb* eine echte Metaphysik, weil dieses Bewußtsein in der Lage war, sich selbst zu interpretieren und seine Wesensgesetzlichkeit transzendent zu deuten. Geben wir uns aber mit dem Resultat der Tafel I zufrieden, so räumen wir damit ein, daß für jedes Ich, das über den Allgemeineitsgrad der ersten R-Stufe hinauswächst, jede Möglichkeit einer Metaphysik fortfällt, weil es einem solchen Subjekt nicht mehr gegeben ist, sich in irgend einer definitiven Sinndeutung festzuhalten und in absoluten Bestimmungen sein eigenes Wesen wiederzufinden. Denn jeder einmal ergriffene Bestimmungsgrund verliert sich sofort wieder in der bodenlosen Öde nie endender Iterationen. Und es ist kein Zweifel, daß der menschliche Geist in der (unmittelbar vergangenen) Entwicklungsepoche, die dieser R-Stufe entspricht, auch über keine echte Metaphysik mehr verfügen konnte.

Indessen – so einleuchtend solche und analoge Erwägungen auch sein können – derjenige irrt, der unter dem Eindruck des wesenhaft metaphysiklosen Stadiums der nachmittelalterlichen Menschheitsentwicklung aus unserer Tafel I die Folgerung zieht, daß für ein der ersten R-Stufe entwachsenen Ich überhaupt keine Möglichkeit metaphysischer Selbstinterpretation mehr in Frage kommt. Sie ist nur unmöglich, wenn wir versuchen wollen, sie auf der zweiten

<sup>16</sup> Da formallogisch die Äquivalenz von Sein und unmittelbarem Bewußtsein gilt ( $S \equiv D^\circ$ ), besteht auch der Satz: Das Sein hat unendliche Reflexionsbreite.

R-Stufe zu realisieren. Wenn man an der Behauptung festhält, daß der klassische Entwurf der Metaphysik für immer unüberbietbar sei, leistet man sich einen ganz krassen Selbstwiderspruch. Denn wer dieses Urteil ausspricht, behauptet damit indirekt, daß er fähig sei, auf den klassischen Standpunkt zu reflektieren; er räumt also die *Existenz* eines Reflexionsstandpunktes von höherer Allgemeinheit gegenüber dem aristotelischen ein. Wenn aber ein solches Bewußtsein *existiert*, das zu solchen Urteilen fähig ist und natürlich ihre Wahrheit unterstellt, dann muß dieses Bewußtsein selbst über definitive Rechts- und Daseinsgründe verfügen –, und speziell seine Rechtsgründe müssen *demonstrierbar* sein, wenn es Sinn haben soll, daß ein auf die klassische Theorie des Denkens seinerseits reflektierendes Denken behauptet, seine Aussagen seien wahr (also nachweisbar). Also schon der Satz, die klassische Logik sei unüberbietbar, setzt eine Logik und Theorie der Wahrheit voraus, die von höherer Allgemeinheit ist als das aristotelische Organon. Damit aber widerlegt die Behauptung sich selbst.

Unter diesen Umständen sehen wir uns vor die Frage gestellt, ob es möglich sein kann, eine *dritte* (echte) Reflexionsstufe zu definieren, die tatsächlich eine prinzipielle Bewußtseinserweiterung liefert und zugleich erlaubt, zu einer neuen axiomatischen – also definitiven – Selbstinterpretation des Bewußtseins den Zugang zu gewinnen? Grundsätzlich ist die Frage längst bejaht worden, und zwar von Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft. Gerade die Reflexion auf den klassischen Standpunkt, die in dem eben genannten Werke erstmalig in der Geschichte der Philosophie unternommen worden ist, brachte Kant zu der Einsicht, daß die subjektiven und objektiven Momente im Bewußtsein, die für den Standpunkt der zweiten R-Stufe (das Denkniveau der Kr.d.r.V.) gegensätzlich auseinandertreten, in einer übergeordneten Einheitsbestimmung „irgendwie“ verbunden sein müssen. Über dieses „Irgendwie“ kommt Kant jedoch nicht hinaus. Aber er gibt diesem Einheitsmotiv des Bewußtseins wenigstens einen Namen: es ist seine „synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption“ und als solche „das oberste Prinzip des „Verstandesgebrauches“. Freilich, ein neues Organon des Verstandes, das statt am aristotelischen Identitätsprinzip an dem neuen Prinzip der Synthesis angeknüpft hätte, hat Kant nicht geliefert, weil er in seiner „transzendentalen Logik“ keine neue Theorie des Bewußtseins selbst, also des *Denkens*, sondern gleich eine Theorie des *Erkennens*, d.h. des Verhältnisses des Bewußtseins zu seinem Gegenstand entwickelt. Kant tut also den zweiten Schritt vor dem ersten. Denn jenes Bewußtsein der synthetischen Einheit war ja selbst noch vollständig unbekannt. Daher mußte der Kantische Versuch, ungeachtet der Tiefe und Großartigkeit des Problemansatzes, in der Durchführung scheitern. Der spekulative Idealismus, speziell Fichte und Hegel, hat später versucht, die Unterlassungssünde Kants wieder gut zu



machen und eine explizite Theorie des modernen Bewußtseins zu liefern. Das Unternehmen ist aber teils infolge seiner immensen Schwierigkeiten, teils weil dem Idealismus noch die Kenntnis des Logikkalküls fehlte, da letzterer erst in den vergangenen Jahrzehnten endgültig ausgebildet worden ist, nie konsequent durchgeführt worden. Das gilt auch von der Großen Logik Hegels, wenn schon dieses gigantische Werk Grundlage und Ausgangspunkt aller künftigen Versuche, eine neue Theorie des menschlichen Selbstbewußtseins zu entwickeln, auf Jahrhunderte hinaus bleiben wird. Wir werden den Sinn der transzendentalen Synthesis am besten verstehen, wenn wir uns Rechenschaft darüber geben, welchen Standpunkt wir selbst eingenommen haben, als wir unsere Tafel I entwarfen und als ihr verhängnisvolles Charakteristikum ihre unendliche Erstreckung sowohl hinsichtlich ihrer Reflexionsbreite als auch ihrer Reflexionstiefe feststellten. Unser letzter Gedanke war dabei, daß wir der unendlichen Reflexionstiefe des reflektierten Bewußtseins dann begegnen, wenn wir eine Reflexion auf das unmittelbare Bewußtsein, dessen *endliche* Reflexionstiefe ganz fraglos ist, in unserem Geiste vollziehen. Mit diesem Gedanken der unendlichen Iterationsfähigkeit des reflektierten Bewußtseins haben wir uns aber bereits über die infinite Reihe der von der zweiten R-Stufe ausgehenden Reflexionen erhoben und sie zum „Gegenstand“ einer Reflexion gemacht, die per definitionem dieser Reihe selbst nicht angehören kann. Der Inhalt dieser neuen Reflexion ist also *die Idee der Totalität der infiniten Folge der Iterationen* (und nicht selbst eine Iteration, auf die andere folgen könnten). Wir gewinnen mithin doch noch den Begriff einer dritten R-Stufe, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie sich die infinite Reihe der Iterationen, die auf die zweite R-Stufe folgt, zum Gegenstande macht und damit als ihr Thema die (objektiv) unendliche Tiefe des Selbstbewußtseins als reeller Existenz betrachtet. In dieser Idee der Totalität der introszenten Unendlichkeit einer vor jedem Zugriff in immer tiefere Schichten der Reflexion zurückweichenden Subjektivität reflektiert das Selbstbewußtsein auf sich selbst<sup>17</sup> und definiert so das Ich als totale Selbstreflexion.

Das „Selbst“ des Selbstbewußtseins, dessen sich die meontische Logik endlich auf der dritten R-Stufe bemächtigt, ist nicht mehr iterierbar. Das folgt aus dem Sinn dieses Selbstes ganz zwangsläufig: seine Idee wird ja nur gewonnen durch eine Reflexion auf den Iterativitätscharakter des Ichs. Die infinite Reihe *aller* Reflexionen ist also bloßes *Objekt* dieser höchsten Stufe des Bewußtseins. Die Iterativität wird dadurch, wie nicht nachdrücklich genug

<sup>17</sup> Diese Reflexion darf keinesfalls verwechselt werden mit der bereits erwähnten Reflexion des Selbstbewußtseins auf seinen *Objektbereich*. Diese Bewußtseinsverfassung wird durch die erste Iteration der zweiten R-Stufe vertreten.

hervorgehoben werden kann, gegenständliches Moment am Selbstbewußtsein, d. h. ihre Identität mit dem „Selbst“ durch diese Distanzierung ausdrücklich negiert. Damit aber ergibt sich die Möglichkeit einer *streng finiten* Selbstdefinition des Ichs. Wir gewinnen also in der dritten R-Stufe den schon verlorenen Boden eines geschlossenen logischen Formalismus zurück.

Der nichtklassischen Logik ist deshalb eine andere Tafel der Bewußtseinsstufen zugrunde zu legen. Diese neue Tafel einer zweiten *definitiven* metaphysischen Selbstinterpretation des Subjektes hat folgende Gestalt:

Tafel II

Nullte R-Stufe	Erste R-Stufe	Zweite R-Stufe	Dritte R-Stufe
Unmittelbares Bewußtsein	Unmittelbares Bewußtsein	Unmittelbares Bewußtsein	Unmittelbares Bewußtsein
	Einfach reflektiertes Bewußtsein	Einfach reflektiertes Bewußtsein	Einfach reflektiertes Bewußtsein
		Iterierbares Bewußtsein	Iterierbares Bewußtsein
			Selbstbewußtsein

Wir haben dabei die dritte R-Stufe von der zweiten durch einen Doppelstrich getrennt, um damit anzudeuten, daß die nullte bis zweite Stufe den *Objektbereich* des Selbstbewußtseins umfaßt. Außerdem aber soll der Doppelstrich eine graphische Schwierigkeit andeuten. Die Tafel II müßte nämlich, ebenso wie Tafel I, unendliche Ausmaße haben, wollte man die zweite R-Stufe explizit in ihrer infiniten Reflexionsreihe darstellen. Der Doppelstrich möge also den Abstand zwischen der zweiten und dritten Stufe in Erinnerung bringen. – Eine dritte Bedeutung des Doppelstriches soll uns einige Seiten später beschäftigen.

Schon einem flüchtigen Blick auf die Tafel II wird deutlich werden, daß, wenn es gelingen sollte, eine Logik der dritten R-Stufe zu entwerfen, dann eine ganze Anzahl von Problemen lösbar sein werden, die mit den Mitteln der klassischen Logik überhaupt nicht einmal exakt formulierbar (geschweige denn beantwortbar) sind, trotzdem ihre Rationalität vollkommen außer Frage steht. Wie wir wissen, muß als logischer Ort des Aristotelischen Organons die erste R-Stufe gelten. Lösbar aber können auf diesem Denkniveau selbstverständlich nur die Probleme der nullten R-Stufe sein. Sie allein haben hier „entscheidungsdefiniten“ Charakter. Denn als bedingungslos entscheidungsdefinit können für die klassische Logik nur



die Fragen gelten, die finite Objektbereiche betreffen. Die erste R-Stufe umfaßt dann ihrerseits den *infiniten* Objektbereich<sup>18</sup>, für den als entscheidungsdefinite Reflexionsdimension die zweite R-Stufe eintreten müßte, wenn wir nicht auf Grund früherer Überlegungen längst wüßten, daß wir dort nicht nach endgültigen logischen Entscheidungen zu suchen brauchen, weil sich auf dieser Denkebene keine streng finitistische Logik formulieren läßt.

Wir wollen diese Behauptung jetzt noch durch eine neue Begründung untermauern. Wie wir eben andeuteten, repräsentiert die erste R-Stufe den *infiniten* Objektbereich. Hier tritt also zuerst das Problem des *Unendlichen* in den Gesichtskreis des Denkens. Das Unendliche aber ist ein Bewußtseins- und kein Seinsproblem, weshalb es wie jede Bewußtseinsbestimmung die Eigenschaft hat, in doppelter Gestalt aufzutreten: sowohl unmittelbar wie reflektiert. Setzen wir das Unendliche nun gleich dem Infiniten, so haben wir es ausschließlich unmittelbar bestimmt, oder, um es in der Terminologie eines so tiefen Geistes wie Georg Cantors auszudrücken, als potentiell Unendliches. Das heißt wir haben es definiert als die *Möglichkeit* des endlosen Fortschreitens in der Objektbestimmung einer Bewußtseinsebene oder R-Stufe. Das Unendliche aber kann auch als umfangsdefinit geschlossener Inbegriff und insofern als *Ganzes* gedacht werden; freilich nicht in der Bedeutung einer vollendeten und in ihrer Vollendung präsenten endlosen existentiellen Objektreihe<sup>19</sup>, sondern als *vollzogener* und somit *bestimmter Begriff* des Unendlichen. Diesen Reflexionsbegriff des Unendlichen nennt Georg Cantor das aktual Unendliche oder das Transfiniten.

Nun ist aber ersichtlich, daß schon der Begriff<sup>20</sup> des unmittelbar oder potentiell Unendlichen nicht gebildet werden kann, wenn man nicht in der Lage ist, ihn vom Transfiniten zu unterscheiden. Mithin setzt die Bestimmung des Unendlichen auf der ersten R-Stufe schon ein Bewußtsein voraus, das *beide* Reflexionsbereiche des Unendlichen umfaßt, sowohl das unmittelbare wie das reflektierte Unendliche. Folglich ist der logische Ort, von dem aus erst die Problematik der ersten R-Stufe bewältigt werden kann, erst auf der dritten R-Stufe fixierbar, während die zweite R-Stufe den letzten und höchsten Objektbereich des Bewußtseins, nämlich die Dimension des Transfiniten (und Ultrafiniten) umfaßt.

Wir glauben, jetzt genügend gerechtfertigt zu haben, warum wir eine Formulierung einer neuen Logik auf dem Niveau der zweiten R-Stufe überhaupt nicht erst versuchen. *Eine Logik ist die metaphysische Selbstdefinition eines Subjektes*. Auf der fraglichen Stufe

<sup>18</sup> Nicht zu verwechseln mit dem infiniten Reflexionsbereich!

<sup>19</sup> Eine solche Auffassung führt zu den berühmigten Paradoxien der Mengenlehre.

<sup>20</sup> Die *Vorstellung* des unmittelbar Unendlichen kann selbstverständlich ohne Reflexion auf den Begriff des Transfiniten entworfen werden; nur nicht der zugehörige Begriff.

begegnen wir, metaphysisch betrachtet, nur Objekten, wenngleich solchen höchster und letzter Ordnung. Suchten wir die Selbstdefinition des selbstbewußten Subjektes hier, so würden wir damit indirekt behaupten: das Ich ist letzten Endes eben doch Objekt, wenn auch ein solches höchster Ordnung. Als Objekt aber ist es metaphysisch Sein – womit wir uns höchst unerwartet auf den Standpunkt der klassischen Logik zurückversetzt sähen.

Wenn wir uns jetzt der Aufgabe verpflichtet fühlen, eine *Fundamentaldefinition der dritten R-Stufe* zu liefern, so bedarf es nach Teil I unserer Abhandlung keiner Erörterung mehr, daß das in Form einer neuen Axiomatik zu geschehen hat. Die klassische Axiomatik begründet das Thema  $\langle \text{Sein} \rangle$  im Bewußtsein, weshalb man sie als „ontische“ Axiomatik bezeichnen kann. Über das zweite Thema, das dem Denken in der Interpretation des  $\langle \text{Etwas} \rangle$ , d. h. seines Denkgegenstandes zur Verfügung steht, wissen wir freilich noch nicht viel, aber wir können wenigstens mit aller Bestimmtheit versichern, daß es *nicht das Sein* ist. Und da Plato das  $\langle \text{Nicht-seiende} \rangle$  in metaphysischer Hinsicht als das  $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$  benennt, wollen wir die zweite Axiomatik, die die totale Negation des Seins bestimmt, die meontische Axiomatik nennen. Ihr Thema ist dasjenige, was selbst nie und nimmer als Sein begriffen werden kann, weil es dasjenige ist, *durch* das alles Sein erst verstanden wird, nämlich der *Sinn* (der, wenn er als Motiv des Seinsbewußtseins auftritt, als *Sinn* des Seins bestimmt werden muß). Es ist selbstverständlich, daß dasjenige, wodurch der Begriff  $\langle \text{Sein} \rangle$  überhaupt erst möglich wird, nicht selbst *unter* den Begriff  $\langle \text{Sein} \rangle$  fallen kann. Insofern ist  $\langle \text{Sinn} \rangle$  die „totale Negation“ des Seins.

Die meontischen Fundamentalsätze haben also das Ziel, die allgemeinste Strukturform von  $\langle \text{Sinn} \rangle$  in koinzidenten Aussagen festzulegen. Die abstrakteste Gestalt, die der  $\langle \text{Sinn} \rangle$  hat, nennen wir „Reflexion“, und wir können jetzt darangehen, diesen Terminus seinem metaphysischen Gehalt nach näher zu bestimmen:

Das Selbstbewußtsein, das sich nicht mehr als Sein verstehen kann, deutet sich also als „Reflexion“. Was heißt das? Wie wir am Schluß des ersten Teiles unserer Betrachtung erfahren haben, stehen dem Selbstbewußtsein zu seiner metaphysischen Selbstinterpretation zwei gleichwertige formale Möglichkeiten frei: entweder kann es sich in dem zur Verfügung stehenden Bestimmungsraum, der Dimension des Etwas überhaupt oder der Objektivität schlechthin, als *Sein* oder als Begriff, und damit als *Sinn* verstehen. Sagen wir z. B.  $\langle \text{Tisch} \rangle$ , so repräsentiert dieses Wort zwei grundverschiedene Bewußtseinsintentionen. Einerseits können wir dieses Wort als „Zeichen“ für ein existierendes *Ding* der uns umgebenden Welt verstehen, andererseits aber bedeutet  $\langle \text{Tisch} \rangle$  auch den *Allgemeinbegriff*, unter den die beliebig vielen Exemplare einer bestimmten Dinggattung fallen. Die klassische Logik entwickelt nur die Denkgesetze, die sich auf die erste theoretische Intention beziehen, die



wir mit unserem als Beispiel gewählten Wort verbinden. Sie produziert also nur die abstrakten Regeln des sich auf dem Boden der Seinsthematik bewegenden Begreifens. Die zweite Bewußtseinsverfassung aber, in der wir den Laut für besagtes Möbelstück als *Begriff* verstehen, also auf unsere erste Bewußtseinsintention *reflektieren*, fällt unter das *neue Thema* (Sinn), denn jetzt richtet sich unser Blick auf das *Bedeutungserlebnis*, in dem wir das Sein einer bestimmten Gegenstandsgruppe der physischen oder psychischen Welt uns verständlich machen. *Dasjenige aber, wodurch überhaupt erst (Sein) verstanden werden kann, kann nicht selber (Sein) sein, weil wir uns andernfalls immer wieder fragen müßten, wodurch denn das (Sein) jenes Bewußtseinsmotivs (durch das wir (Sein) erfassen) selbst begriffen werden könnte.* Kantisch ausgedrückt: die Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung können selber keine Gegenstände sein.

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Hegel den „Begriff“ oder, wie wir lieber sagen: die Reflexion, den Sinn als „totale Negation“ des Seins bezeichnet. Jedoch damit sind wir – ebenso wie Hegel – bisher nur zu einer negativen Charakterisierung der neuen Thematik des Denkens gekommen; wenn wir aber einen ersten Versuch machen wollen, die meontische Axiomatik zu formulieren, müssen wir uns darüber Rechenschaft geben, welche *positive* Bedeutung „Reflexion“ oder „Sinn“ eigentlich haben?

Um diese Frage einigermaßen beantworten zu können, müssen wir uns erst einmal über das Bewußtseinsmotiv Klarheit verschaffen, welches das Denken zu der klassischen Selbstdefinition als Sein bewogen hat. Der Grund für diese – allem unphilosophischen Dasein so paradox erscheinende – Haltung, ist darin zu suchen, daß alles menschliche Bewußtsein in der Reflexion frühzeitig die erstaunliche und verwirrende Entdeckung macht, daß es sich selbst *nur* in seinen positiven und objektiv-existentiellen Gehalten und *nie* in seiner subjektiven spontanen Lebendigkeit festhalten kann. Jeder Versuch, sich selbst auf dem Wege *direkter* Innenschau zu verstehen, mißlingt und läßt das Bewußtsein mit eiserner Konsequenz und starrer Unabänderlichkeit in die Dimension der Gegenständlichkeit zurückfallen. Jeder feurige Funke sprühender Subjektivität verwandelt sich in den Fängen des zupackenden Begreifens sofort in das Midasgold schwerer und unbeweglicher Objektivität. Wir treffen hier auf ein methodisches Grundprinzip, das in Hegels Phänomenologie des Geistes systematisch durchgeführt worden ist, nämlich daß alles Bewußtsein nur so weit sich Realität gibt, als sich der Gegenstandsbereich (Objektivitätsdimension) eben dieses selben Bewußtseins erstreckt. Deshalb wird sich Ichhaftigkeit, Bewußtsein, Denken selbst nur so weit faßbar, wie sich sein Inhaltsbereich faktisch ausdehnt. Und Subjektivität, der diese Abbildbarkeit auf die positive Gegenstandsebene versagt bleibt, kann überhaupt nicht als Subjektivität, als Selbstbewußtsein erfahren

werden. *Das Verhältnis des Ichs zu sich selbst ist also ein indirektes und führt stets durch das Sein hindurch*, und der kürzeste (und einzige) Weg des Menschen zu seinem Selbst geht durch die Welt und alle Epochen ihrer Geschichte.

So entdeckt das Bewußtsein zuerst seine (vorläufige) Identität mit dem Objektiven, Gegenständlichen, eben dem Sein. Und die These von der Identität von Denken und Sein ist zweifellos motiviert durch den nirgends umgehbaren Objektivationszwang des Bewußtseins. Dieser Zwang ist ewig unerschütterliche Bedingung jedes Erlebens überhaupt, und alle Konkretion des Subjektes ist ihm bedingungslos unterworfen.

Merkwürdig aber ist – und damit sprengen wir die Grenzen der klassischen Selbstdefinition des Bewußtseins – daß das Ich in der Lage ist, über diese allgemeinste Möglichkeit seiner selbst noch zu reflektieren. Auch darauf hat Hegel in der Phänomenologie ausdrücklich hingewiesen. Der Zwang selbst wird freilich dadurch nirgends aufgehoben. Im Gegenteil: er unterliegt sogar sich selber. Der Objektivationszwang wird im Begreifen selbst objektiviert und als Gegenstand des Denkens ins Bewußtsein gehoben.

Damit enthüllt sich dieser Zwang als „Reflexion“. Indem er sich selbst unterliegt, „reflektiert“ er sein eigenes Wesen ins Bewußtsein zurück. Damit aber wird der ganze Bereich der Objektivität als Abbild und Medium der Bewußtseinsverfassung *doppelsinnig*. Das heißt, das Denken kann diesem Zwange unmittelbar unterliegen, wobei es die Gegenstände des Erlebens als echte transzendente Dinge nimmt; es kann diesen Zwang aber auch reflektieren, wobei die Objektivitätssphäre nur Pseudoobjekte enthält, die „in Wahrheit“ den subjektiven, ichhaften Sinn des Denkens vertreten.

Wenn sich aber das Bewußtsein im Objektiven sowohl unmittelbar als auch reflektiert abbilden kann, steht es ihm frei, sich eine solche Realität zu geben, daß es sich im Sein unmittelbar besitzt; ebenso gut kann es aber auch der Möglichkeit folgen, das Sein lediglich als den metaphysischen Ausdruck des indirekten Verhältnisses des Menschen zu sich selbst zu deuten. Diese Tatsache, daß das Bewußtsein sich zu jedem Etwas überhaupt im Sinne zweier grundverschiedener Verhaltungsweisen bestimmen kann, hat Hegel in der Phänomenologie kurz mit den Worten formuliert: „... das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst“, worauf er um Weniges weiter im Text fortfährt: „Wir sehen, daß das Bewußtsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste Ansich, den zweiten das Für-es-sein dieses Ansich“<sup>21</sup>.

Damit beginnt sich für uns allmählich der erste grundsätzliche Unterschied, in dem die beiden Axiomatiken das Wesen des Bewußt-

<sup>21</sup> Hegel II, S. 72 f. (Meiner).



seins interpretieren, in den allgemeinsten Umrissen abzuzeichnen. Die klassische Denkweise bestimmt das Bewußtsein *unmittelbar*, *direkt* im Etwas, also naiv und gänzlich *unreflektiert* (nullte R-Stufe), während die meontische Logik sich das Bewußtsein durch das Sein nur *vermitteln* läßt und seine Ichhaftigkeit nur *indirekt* durch die Objektivität und ihren irreflexiblen Charakter zu begreifen sucht, *direkt* und *positiv* das Bewußtsein aber als (iterierbares) Reflexionsverhältnis bestimmt.

Die klassische Logik definiert nichts weiter als das irreflexibel-objektive Moment am Bewußtsein, das sich dementsprechend auch einwandfrei mit dem Sein zur Deckung bringen läßt. Aber es ist ein ganz ungeheurer Irrtum zu glauben, daß sich alle Subjektivität ohne Rest in irreflexible, nur faktische Seinsverhältnisse auflösen läßt. Denn das Selbstbewußtsein als geschlossene Totalität und konkrete Realität kann auch in seinen letzten Ursprüngen nicht irreflexiv – und damit als Sein – begriffen werden, *weil alle Subjektivität im Sein immer nur ein Verhältnis zu sich selbst gewinnen will*. Das bedeutet metaphysisch (Reflexion).

Das Sein ist dem Geist nur ein Durchgangsstadium, deshalb vergänglich und der Fäulnis in der Zeit unterworfen. Aber diese Entäußerung an das tote Sein und die Verleugnung seiner selbst ist dem Bewußtsein aufgegeben, sofern es zu sich selbst und seiner lebendigen Innerlichkeit kommen will. Darum heißt es im Korintherbrief: <sup>22</sup>

Du Narr, das du säest wird nicht lebendig, es sterbe denn.

### III.

#### *Die meontische Axiomatik*

Das erste Prinzip der meontischen Axiomatik oder das Gesetz des Selbstbewußtseins wird also zum Ausdruck bringen, daß Subjektivität sich nie direkt, sondern stets „*vermittelt*“ besitzt und versteht. Aber noch ist die Frage offen, was (Vermittlung) oder (indirektes Verhältnis zu sich selbst) *formallogisch* zu bedeuten haben. Daß sich der Sinn des Ichs im Sein sich selbst vermittelt, ist hier nicht als Antwort zu betrachten, weil wir nicht nach metaphysischen Existenzkategorien, sondern nach dem *reinen Begriff* des subjektiven Sinnes suchen. Indessen gibt uns doch die metaphysische Betrachtung einen Fingerzeig: denn erfährt sich alles Bewußtsein nur durch die Vermittlung des Seins, so bedeutet das doch, daß es sich nur in seinem totalen Gegensatz versteht. Sinn ist also ein solches Gegensatzverhältnis. Ein Gegensatzverhältnis, bei dem *ein* Moment des Bewußtseins als absolute Negation *des anderen* auftritt und beide sich ineinander reflektieren. Sinn ist also die Selbstreflektion der totalen Negation. (Im Begriff der (totalen Negation) erkennen

<sup>22</sup> 1. Korinther 15, 36.

wir leicht das Selbstbewußtsein wieder, denn dieses ist ja vorläufig nichts anderes als der Gegensatz (Negierung) zu *jeder*, aber auch jeder nur erdenklichen Positivität des irreflexiblen Seins.) Wenn aber *«Sinn»* eine solche Reflexion ist, so bedeutet das, daß derselbe sich nur in einem solchen totalen Negationsverhältnis zweier ineinander reflektierter Bewußtseinsmomente entwickelt. Das heißt aber: *«Sinn»* ist keine Identität, sondern ein Gegenverhältnis (Korrelation) zweier unselbständiger Sinnkomponenten, von denen jede die andere als totale Negation ihrer eigenen reflexiven Bestimmtheit enthält. Wir wollen das an einigen Beispielen verdeutlichen: der Sinn *«Wahrheit»* kann nur dadurch verstanden werden, daß wir auch den Begriff des Irrtums kennen. Und umgekehrt verstehen wir den allgemeinen Sinn *«Irrtum»* nur als Negation der Wahrheit. Anders: *«Irrtum»* ist die Reflexion-in-Anderes der Sinnkomponente *«Wahrheit»*. Ebenso reflektiert sich der Begriff des Endlichen im Unendlichen. Und ganz analog wären wir nicht fähig, den Sinn *«gerade Zahl»* zu verstehen, dächten wir ihn nicht als Gegensatz zu dem Sinnmotiv *«ungerade Zahl»*. *«Sinn»* ist also die Reflexion-in-sich-und-Anderes jedes beliebigen Bewußtseinsmotivs. Das heißt jedes Sinnmotiv ist bestimmt als geschlossener Reflexionskreis, der seine eigene Negation durchläuft. Wir nennen das Axiom, das diesen Sachverhalt ausspricht, den

*Satz vom reflektierten Gegensinn.*

Entdeckt worden ist er von Hegel, der ihn in der Großen Logik als „Reflexionsidentität“ beschreibt, ohne freilich seinen grundlegenden und axiomatischen Charakter wahrzunehmen. –

Die Entwicklung der Idee des zweiten meontischen Axioms ist jetzt relativ einfach, denn analog dem klassischen Widerspruchsatz, der die Denkbedingung des Seins festsetzt, wird unser zweites Axiom der neuen Logik die Denkbarekeit des Sinns in einem Strukturgesetz bestimmen. Sinn oder reines Reflexionsverhältnis, dieser innerste Ausdruck der *Subjektivität*, ist aber, wie wir erfahren haben, stets nur denkbar als Objektivität (d. h. als sein Gegensatz), mithin nur als totale Negation seiner selbst. Indem wir also den *subjektiven* Sinn zu begreifen suchen, erfassen wir die ihm zugehörige Gegenreflexion. Dergestalt tritt im „Begriff“ der thematisierte Bedeutungsgehalt des Sinns als eigene Negation auf. Das heißt: jedes Reflexionsmotiv wird als thematische Inversion seiner selbst begriffen. Das ist das Grundgesetz, unter dem Sinn denkbar wird, und wir nennen es den

*Satz der thematischen Inversion.*

Der Inversionssatz zeigt also an, in welcher Relation das Verhältnis von Sinn und reflektiertem Gegensinn sich ausdrückt. –



Noch aber bleibt ein weiterer Bestimmungsgesichtspunkt des meontischen Denkens axiomatisch zu fixieren. Wenn nämlich Sinn und reflektierter Gegensinn im Verhältnis einer gegenseitigen thematischen Inversion gedacht werden, dann muß die meontische Axiomatik auch das Gesetz liefern, das jedes Sinnmoment *und* seine totale Negation umfaßt. Man muß hier genau unterscheiden: das Inversionsprinzip beschäftigt sich im Grunde nur mit den beiden Sinnkomponenten, die sich gegenseitig reflektieren. Mit nichts weiter! Es ist aber ohne weiteres klar, daß, wenn die beiden antithetischen Sinnmotive eines Reflexionsverhältnisses in eine inverse Beziehung gesetzt werden, eine übergeordnete Reflexionsebene vorhanden sein muß, auf der diese Inversionsbeziehung hergestellt wird und auf der sie definierbar ist. Diese Überlegung führt uns direkt auf das dritte Axiom der meontischen Logik: jede thematische Inversion ist Objekt und Thema einer höheren (allgemeineren) Reflexion. Diesem neuen Fundamentalprinzip geben wir die Bezeichnung:

*Satz der infiniten Reflexionsfolgen.*

Wie man sieht, entspricht es genau dem Tertium non datur der klassischen Logik und ergänzt es, ohne es zu widerlegen. Denn wenn im Satz vom ausgeschlossenen Dritten Positivität und Negation in ein streng alternatives Verhältnis gesetzt wurden und damit sich jede Möglichkeit einer dritten Wertqualität von selber ausschloß, so ergänzt das dritte meontische Axiom das klassische Prinzip dahingehend, daß es feststellt: wenn sich das Denken nicht *innerhalb* des Verhältnisses von Positivität und Negation bewegt, sondern auf dies Verhältnis als Ganzes reflektiert (und das geschieht jedesmal in der totalen Negation des sich selbst reflektierenden Sinnes!), dann muß es über eine höhere Reflexionsebene (und ihre infinite Iterativität) verfügen, auf der das inverse Verhältnis von Bestimmtheit und totaler Negation – also die nächst niedere Sinnstufe – als bloßer Gegenstand des Selbstbewußtseins erscheint. –

Mit dem Satz der infiniten Reflexionsfolgen ist die meontische Axiomatik in demselben Sinne abgeschlossen, wie die klassische Trinität einen systematisch vollendeten Inbegriff des durch sie definierten Denkens produziert. Ebenso gibt uns die meontische Trinität die ganze Gesetzesverfassung der Sinnthematik des theoretischen Bewußtseins. Von der Interpretation der klassischen Axiomatik her aber wissen wir, daß noch ein weiteres Axiom erforderlich ist, um das Denken auf seinen intendierten „Gegenstand“ abzustimmen. Dieser Gegenstand ist in der aristotelischen Logik das Sein, und der Satz vom Grunde definierte dort das Gesetz der Rechtfertigung des Wahrheitsanspruches des Begreifens gegenüber seinem Objekt. Es ist selbstverständlich, daß wir auch in der meontischen Logik auf ein solches Gesetz nicht verzichten können. Für die aristote-

lische Logik fanden wir als transzendentes Motiv des Satzes vom Grunde: weil wir in unseren Begriffen das intendierte Sein (und seine absolute Wahrheit) nicht selbst haben, brauchen wir einen *Grund* für unsere Denkbestimmungen und ihren Wahrheitsanspruch. Genau parallel gestaltet sich in der neuen Logik die Motivierung des Schlußaxioms: weil wir in der infiniten Reihe der Reflexionen und der endlosen Stufenfolge von immer allgemeineren Bestimmungsgesichtspunkten der thematischen Inversion nie das «Selbst» des Selbstbewußtseins unmittelbar und thematisch direkt erfaßt haben (und auch per definitionem nicht erfassen können, da die zweite R-Stufe laut drittem Axiom infinite Iterationen vertritt), muß das Selbst als *definite* Größe „außerhalb“ des infiniten Systems der Reflexionsverhältnisse stehen. Weil wir also das Selbst *im* infiniten Reflexionssystem samt seiner definiten Wahrheit nicht besitzen, brauchen unsere Reflexionsbestimmungen ein sie rechtfertigendes (introszendierendes) Prinzip, das ihre Wahrheit sicherstellt.

Nun besteht die Wahrheit der klassischen Bewußtseinsbestimmungen in der adäquaten Abbildung des Seins. Und als höchste, vollkommenste Adäquation gilt, daß das Bewußtsein in der Totalität seiner Bestimmungen vollendet reell ist. Dann wäre die absolute Identität von Denken und Sein erreicht. (Und da diese totale Adäquation das Bewußtsein zum Verschwinden bringen würde, gilt der Tod als transzendente Bedingung der Vereinigung mit dem Absoluten.) Umgekehrt muß jetzt als Wahrheitskriterium der Systematik der Reflexion gelten, daß sie das Selbstbewußtsein in sinngemäßer Wahrhaftigkeit widerspiegelt. Also geht es hier letzten Endes um die „Reflexionsidentität“ von Reflexion und Selbstbewußtsein. Jede meontische Bewußtseinsbestimmung ist mithin erst dann als wahr legitimiert, wenn ihr *Ursprung* aus dem Selbstbewußtsein zweifelsfrei feststeht. Es handelt sich infolgedessen für uns jetzt darum, ein axiomatisches Prinzip zu finden, das ganz allgemein für jeden beliebigen Fall der infiniten Reihe des dritten Axioms den *introszenten Ursprung* des betreffenden Themabereiches sichert. Unser introszendentaler Wahrheitsbegriff wird uns, wenn wir ihn nur konsequent zu Ende denken, sehr schnell zur Lösung dieser Frage führen: *Das infinite Reflexionssystem kann nämlich nur dann als wahrhaftige Abbildung des Selbstbewußtseins gedeutet werden, wenn diese Systematik die Selbstreflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst entwirft.*

Alle einzelnen Reflexionsbestimmungen sind immer nur Reflexionen des (objektiv) gebundenen Bewußtseins. Erst der Inbegriff *aller* Bewußtseinsreflexion „ist“ die definite Reflexion des Selbstbewußtseins in sich. Die Idee des Selbstbewußtseins ist deshalb äquivalent der Idee der Ganzheit der infiniten Reihe der Reflexionen des gebundenen (bestimmten) Bewußtseins. Damit aber besetzt das Selbstbewußtsein den Ort des transfiniten Ursprungs jeder infiniten



Reflexionsreihe, womit für jede beliebige Bewußtseinsbestimmung, die der meontischen Axiomatik untersteht, ihre introszendente Legitimität gewährleistet ist. Wir nennen dieses letzte Grundgesetz der reflexiven Sinnlogik den

*Satz vom transfiniten Ursprung.*

Da aber das transfinite Selbstbewußtsein – „das Ich des Ichs“, wie Novalis es nennt – eine Reflexion in sich selbst darstellt, unterliegt es selbst dem Gesetz der thematischen Inversion. Diese Inversion der transfiniten Mächtigkeit des Selbstbewußtseins wollen wir ihre *ultrafiniten Mächtigkeit* nennen. Was bedeutet das?

Die transfinite Mächtigkeit repräsentiert zwar das Prinzip der Selbstbestimmung des Selbstbewußtseins – und ist insofern die Selbstdefinition des lebendigen Subjektes – aber es ist keine Einzelbestimmung. Sie ist „bloß“ die Idee des *Bestimmens*, die als denkende Innerlichkeit über allen *bestimmten* Bestimmungen steht. *Reell* ist aber das Subjekt dadurch, daß es sich nicht in der unfaßbaren Möglichkeit des Bestimmenkönnens schwebend verhält, sondern daß es sich *wirklich bestimmt* und unter dem infiniten Inbegriff der zur Wahl stehenden Bestimmungen eine Entscheidung trifft. Diese Selbstbestimmung, in der das Ich sich seine Realität gibt, kann aber grundsätzlich an jeder Reflexionsbestimmung auftreten. Da aber, wie wir immer wiederholen müssen, die Reflexionsbestimmungen eine (abzählbar) unendliche Menge bilden, treten die (möglichen) bestimmten transfiniten Mächtigkeiten selber als infinite Reihe auf. Wir nennen diese Dimension der Selbstreflexion des Ichs, wie bereits gesagt, seine ultrafiniten Mächtigkeit.

Das klingt alles sehr abstrakt, tatsächlich aber verbirgt sich hinter diesen Überlegungen die sehr wichtige Frage nach der Deduktion des *Du*, welche die meontische Logik unbedingt zu leisten instande sein muß, da sie ja alle Subjekte in gleicher Weise betreffen soll. – Es ist leicht einzusehen, daß der Begriff der *transfiniten Mächtigkeit* erst die Idee des Selbstbewußtseins als *Ich* formuliert. Nun kann dem Ich das Selbstbewußtsein aber beliebig oft als *Du* entgegentreten. Aus dem Verhältnis von transfiniter und ultrafiniter Mächtigkeit ersieht man, daß Ich und Du zueinander in einem reellen metaphysischen Wechsel- oder Umtauschverhältnis nach Maßgabe der thematischen Inversion stehen. Das heißt, *das Du „ist“ immer das Ich in thematischer Umkehrung*. Also das Subjekt, das als Objekt, die totale Reflexion-in-sich, die als Sein gedacht wird. Die transfinite Mächtigkeit repräsentiert demgemäß das Selbst, während ihre Inversion, die ultrafiniten Mächtigkeit, als logischer Ort des Du-Problems anzusehen ist. –

Damit erledigt sich auch der formale Einwand, der sich anlässlich der Inversion des Selbstbewußtseins erheben könnte. Es läge nämlich nahe, die thematische Inversionsfähigkeit des Selbstbewußt-

seins (seine Spiegelung im Du) als Iterierbarkeit des reinen Ichs aufzufassen. Aber nichts wäre falscher als das. Nur das objektivierbare, d. h. das in Bewußtseinsinhalte vollständig auflösbare Ich ist zur Iteration fähig. Die thematische Inversion des Subjektes führt niemals in allgemeinere Sinnregionen und zu höheren R-Stufen des meontischen Begriffs, sondern stets von dem *bestimmenden* Selbst zu dem *bestimmten* Selbst, und das ist immer ein Du. Man kann sich leicht davon überzeugen, sofern man sich nur die Denkaufgabe, die in der thematischen Inversion des Selbstbewußtseins liegt, bis ins letzte klarlegt: Das Selbstbewußtsein oder die dritte R-Stufe ist die als definite Ganzheit gedachte infinite Reihe der Iterationen der zweiten R-Stufe. Das heißt, das Unendliche wird hier als aktuales Subjekt gedacht. Dasselbe ist innerlich (introszendent) unendlich und doch existentiell vollendet und begrenzt. Dieses innerlich objektive und existentiell subjektive Ich wird nun in der Inversion in seinen absoluten Gegensatz reflektiert. Das heißt in diesem Themawechsel tritt uns ein Selbst entgegen, das innerlich subjektiv und existentiell objektiv erfahren wird. Ein solches aber ist immer ein Du. Denn nur das Du begegnet uns als *objektive* Existenz in der Welt, während wir das eigene Ich als subjektive Existenz erleben (und nur innerlich objektiv als Reflexion im Andern).

Jetzt dürfte deutlich sein, daß die Inversion des Selbstbewußtseins keine weiteren Sinndimensionen im Selbstbewußtsein mehr freilegt. Folglich umschreibt die meontische Logik den totalen Sinn der Rationalität zusammen mit der ihr geengeordneten klassischen Theorie des Denkens. Dieses sich selbst tragende und darum absolute System ist prinzipiell keiner Erweiterung oder Tieferlegung seiner Fundamente mehr fähig, weil es den definiten Umfang des theoretischen Selbstbewußtseins in sich begreift. Und das *Axiom des transfiniten Ursprungs* muß als die Wurzel alles Denkens überhaupt gelten. Während die klassische Theorie lehrt, daß Denken die Abbildung des Bewußtseins auf das Sein sei, lautet jetzt unsere Definition:

*Denken ist die thematische Inversion jedes reellen  
Selbstbewußtseins.*

Da aber das Selbstbewußtsein sowohl als subjektives wie als objektives, d. h. entweder als Ich oder als Du reell sein kann, mithin der Begriff der *Realität* des Selbstbewußtseins selbst *doppelsinnig* ist, ist auch seine thematische Inversion – das Denken – doppel-sinnig. Denken ist

Reflexion des Sinns des Seins,  
Reflexion des Sinns des Sinns.

Beide Grundthemata ergeben in ihrer Explikation das System der totalen Rationalität, deren Axiomatik jetzt folgende Gestalt hat:

*Axiomatik der totalen Rationalität*

*Seinsthematik*

Satz der (metaphysischen)  
Identität.

Satz vom verbotenen Wider-  
spruch.

Satz vom ausgeschlossenen  
Dritten.

Satz vom (transzendentalen)  
Grunde.

*Sinnthematik*

Satz des reflektierten Gegen-  
sinns.

Satz der thematischen Inversion.

Satz der infiniten Reflexion.

Satz vom introszeptanten  
Ursprung.

Beide Axiomensysteme zusammen definieren den absoluten Sinnbereich des reinen Ichs, wobei der klassischen Theorie ihr spezifischer Wahrheitsanspruch als Logik endlicher Relationen unter allen Umständen erhalten bleibt. Die meontische Thematik der Reflexion entwickelt ihrerseits eine exakte (streng finitistische) Logik des aktual *Unendlichen*, wobei letzteres, entsprechend dem doppel-sinnigen Charakter jedes reflektierten Begriffs, in einem zweifachen Sinn gedeutet wird. Denn einerseits ist das Unendliche für das Begreifen das Infinite oder potentiell Unendliche, das aber, sobald es einer neuen Reflexion unterliegt als aktual Unendliches oder transfinite Mächtigkeit verstanden werden muß. Georg Cantors Theorie der transfiniten Kardinal- und Ordinalzahlen ist der erste Versuch des menschlichen Bewußtseins, in dieser höchsten Dimension des Allgemeinen Fuß zu fassen.

Unsere Betrachtung nähert sich jetzt ihrem gegebenen Abschluß in der metaphysischen Problematik, von der wir den Ausgang genommen hatten. Wir verstehen jetzt, warum ehrwürdige, in jahrhundertelangen Stürmen der Seele bewährte metaphysische Lösungen uns nicht mehr taugen können. Warum die alten Zaubersprüche auf die Fragen: was ist Sein?, was ist Seele? und was ist Gott? uns unentzifferbar bedünken müssen! Sie wecken nur Widerhall in einem Bewußtsein, für das hinter dem irdischen Farben- und Gestaltenwandel der Natur wie eine Flamme hinter einem bunten Transparent das plotinische *All-Eine* glüht, dem alle Gedanken sich entgegenschwingen und das diese vergängliche Welt mit göttlichem Abglanz magisch überleuchtet. Aber einem reflektierten Bewußtsein, das in die bittere Erfahrung eines unendlichen Weges durch sich selbst hineingestoßen worden ist, muß notwendig der tröstliche Glaube zerbrechen, man brauche nur den dünnen Vorhang der Natur auseinanderzureißen, um in dem Gluthauch des Absoluten selber aufzufammen. Denn jedes erlösende Wort und jedes sakramentale Band, mit dem sich eine geängstete Seele unmittelbar an das ewige Sein zu binden sucht, muß im Durchgang durch die endlose Iterativität des Ichs unwiderruflich der skept-



tischen Auflösung verfallen. Und nicht eher endet diese Odyssee des Geistes, solange nicht das im vergeblichen Ringen um das verlorene *Eine* zu Tode erschöpfte Denken sich die Einsicht abpreßt, daß der alte von den ekstatischen Schauern mittelalterlicher Religiosität umwehte Weg zum Absoluten für immer verschüttet ist.

Man muß die schwermütige Resignation und hintergründige Verzweiflung des Denkens gespürt haben, die in Kants Kritik der praktischen Vernunft wie eine finstere Gewitterwolke über der Erkenntnis lastet, daß dem Menschen im kategorischen Imperativ nur ein formales (substanzloses) Gesetz des Guten gegeben sei, während die *inhaltlichen* Forderungen des Absoluten in unfäßbaren Fernen ungreifbar und wesenlos verdämmern. Aber das ganze Gewicht der Verzweiflung, das sich mit dem allmählichen Zersetzungsprozeß der klassischen Metaphysik auf die europäische Seele herabsenkte, ist in seiner vollen Schwere eigentlich nur von Hegel empfunden worden, der in seiner Phänomenologie des Geistes die vom Skeptizismus der infiniten Reflexion ergriffene Seele „das unglückliche Bewußtsein“ genannt hat<sup>23</sup>.

Worin das Unglück jenes Bewußtseins besteht, wissen wir jetzt: die mit dem Ausgang des Mittelalters anhebende, ernsthafte Kritik des aristotelischen Entwurfs der Metaphysik stellt eine Reflexion auf das klassische Bewußtsein dar und vollzieht sich somit auf der zweiten R-Stufe. Diese Stufe aber repräsentiert, wie wir erfahren haben, alle infiniten Bestimmungen, weshalb es dem kritischen Denken grundsätzlich versagt bleiben muß, auf diesem Reflexionsniveau zu einer neuen metaphysischen (definitiven) Lösung zu kommen. Jede, aber auch jede Bestimmung ist hier nur provisorisch und hebt sich in einer späteren Iteration des Reflektierens wieder auf. So lösen sich die metaphysischen Systeme seit der Renaissance in ruhelosem Wechsel ab, weil das Denken in der kritischen Analyse nirgends Halt machen kann, ehe es nicht sich selbst samt seinem Bestimmungsbereich – und damit diese ganze Bewußtseinssituation – in der totalen Negation zum Verschwinden gebracht und so zum bloßen Objekt einer übergeordneten Reflexionsstufe gemacht hat.

Für das durch den Skeptizismus hindurchgebrochene Bewußtsein der dritten R-Stufe aber ist der Rückweg in die aristotelische Heimat der absoluten Identitätsthematik nur ein Absturz ins Leere. Denn dieses in der Doppelreflexion gebrochene Ich sucht in der Welt nicht mehr die Einheit mit dem Sein. Es will – vermittelt durch das Sein – ein metaphysisches Verhältnis zu sich selbst gewinnen. In allen seit cartesianischen Zeiten entworfenen Fragestellungen lebt diese sehnstüchtige Intention des Ichs, das Absolute als Gewißheit seiner selbst zu spüren und Wirklichkeit zuletzt als Konkretion des seiner selbst bewußten Ichs zu deuten. Das heißt, das Wirklichkeitsproblem der Metaphysik ist das Problem der unbedingten (autonomen)

<sup>23</sup> Hegel II, S. 158 ff.

Realität des Selbstbewußtseins. Es ist klar, daß alle klassische Schematik des Denkens angesichts dieser Frage versagen muß. –

Wir sind jetzt nur noch verpflichtet, den gehörigen Nachweis zu beschaffen, daß die neue meontische Logik tatsächlich eine echte Transzendentallogik ist, die den Übergang zur Metaphysik des Selbstbewußtseins präzisiert vollzieht. Zu diesem Zweck erinnern wir daran, daß die dritte R-Stufe durch keine höhere Reflexion überboten werden kann. Das folgt unmittelbar aus der Tatsache, daß die transfinite Mächtigkeit des Ichs keine *inhaltliche* Erweiterung des Bereichs der besonderen Denkbestimmungen mehr produziert. Ihre gegenständlich-unendliche Mannigfaltigkeit wird auf der letzten R-Stufe lediglich als *Ganzheit*, als übergreifender Blick des Selbstbewußtseins, und damit als konkrete *Gestalt* der Subjektivität gedacht.

Wenn aber die dritte R-Stufe keine Einzelbestimmungen mehr produziert, die „außerhalb“ des infiniten Bestimmungsbereiches liegen, dann können solche durch die Inversion auch nicht erzeugt werden. Daraus folgt aber, wie bereits angedeutet wurde, daß die dritte Stufe niemals zum Objekt einer noch höheren, einer imaginären vierten R-Stufe hinuntersinken kann. Denn die Idee einer vierten Allgemeinheitsstufe würde voraussetzen, daß die dritte R-Stufe neue *inhaltliche* Bewußtseinsbestimmungen und damit *faktische* Bewußtseinsgegensätze ins Denken höbe, die dann allerdings erst in einer höheren Reflexion aufgefangen werden könnten.

Aber diese Annahme ist ganz sinnlos, weil sie der expliziten Definition der dritten R-Stufe kraß widerspricht. Transfinite (und ultrafiniten) Mächtigkeit bedeutet die Erfassung des infiniten Objektbereiches der zweiten R-Stufe als subjektiver (oder objektiver) *Ganzheit*. Als definierte Totalität kann die Gegenstandsdimension der zweiten R-Stufe aber nur dann interpretiert werden, wenn sie nicht als infinite *Summe* aller Denkobjekte (eine *contradictio in adjecto*), sondern als *Selbstdefinition der Reflexion* und damit als *absolutes Verhältnis des Ichs zu sich selbst* verstanden wird. In der transfiniten Mächtigkeit erfährt sich das Selbstbewußtsein endgültig als Selbst, weil es sich nicht mehr *im* Sein, und vermittelt durch das Sein, sondern in der reinen Reflexion selbst spiegelt und damit ein *definitives* Verhältnis zu sich selbst gewonnen hat. Das aber bedeutet, daß es sich seine eigene Existenzkategorie und sein Wirklichkeitsverständnis nicht mehr vom Sein zu leihen braucht, sondern dasselbe in sich selbst besitzt. Dergestalt hat das Selbstbewußtsein als transfinite Mächtigkeit nicht nur ein Reflexionsverhältnis zu sich selbst, sondern erst recht ein reelles Existenzverhältnis.

Unter diesen Umständen hat die Inversion der dritten R-Stufe einen gänzlich anderen Charakter als die unendliche Reihe der Inversionen der zweiten R-Stufe, wenngleich sie sich selbstverständlich nach demselben formalen Schema, welches das zweite Axiom angibt, vollzieht. Was jetzt der Inversion unterliegt, ist nicht ein

*Reflektiertes*, sondern die subjektive *Reflexion* selbst. Durch die Inversion nun verliert sie ihre Subjektivität und wird Objektivität, Gegenständlichkeit und Sein. Das Resultat dieser Inversion nannten wir bereits früher das *Du* oder die ultrafiniten Mächtigkeit des Selbstbewußtseins. Daß die formale Regel des Inversionsgesetzes dabei genau eingehalten worden ist, davon können wir uns leicht überzeugen: in der transfiniten Mächtigkeit des Selbstbewußtseins wird die unendliche *subjektive* Reflexion als vollendet, als Ganzheit, also *definit* gedacht<sup>24</sup>; die *Objektseite* dagegen wird in der transfiniten Mächtigkeit der dritten R-Stufe als *unendlich*, d. h. als infinite Dimension der Gegenständlichkeit begriffen. Vollziehen wir aber jetzt die thematische Inversion der totalen Negation, so erscheint in der ultrafiniten Mächtigkeit umgekehrt die Objektivität als *definit*, die Subjektivität als *infin*it. Und das ist die Bestimmung des Selbstbewußtseins als *Du*! Das *Du* erscheint als definites Objekt in der Welt aber als innere (subjektive) Unendlichkeit der Reflexion. Die Inversion der Stufe 3R liefert also folgendes Resultat:

das Selbstbewußtsein als <i>Ich</i> :	subjektiv	definit	} Transfinite Mächtigkeit
	objektiv	infin	
das Selbstbewußtsein als <i>Du</i> :	subjektiv	infin	} Ultrafinit Mächtigkeit
	objektiv	definit	

Wir haben diesen bereits früher angedeuteten Gedankengang hier in aller Sorgfalt ausgeführt, um klarzustellen, daß die thematische Inversion der dritten R-Stufe noch auf den formalen Gesetzen der meontischen Axiomatik beruht und insofern ihren exakten Geltungsanspruch übernimmt. Trotzdem aber ist diese Inversion keine bloß formale Denkopoperation mehr. Denn nach dem Bisherigen ist ohne weiteres deutlich, daß diese Inversion das ganze materiale Problem der Wirklichkeit umschreibt. Sie unterscheidet sich darin grundsätzlich von den thematischen Inversionen der zweiten R-Stufe, die immer nur von einer Reflexion zur nächsten führten und deshalb das Denken nie aus sich heraustreten ließen. Gerade das aber bewirkt die Inversion des Transfiniten; sie führt das Denken in die Wirklichkeit, der es auf dem Wege der Reflexion und im Suchen nach immer neuen Tiefen des Sinns anfänglich den Rücken gekehrt hatte, bereichert mit immensen geistigen Erfahrungen endgültig zurück. Denn wenn die Inversion des Selbstbewußtseins *unmittelbar* den Begriff eines anderen Ichs, eines *Du* erzeugt, so heißt das doch nichts anderes, als daß wir das Denken selbst in der Gestalt der Existenz – im Bilde des wirklichen *Du* verstehen. Das kann nicht bestritten werden, denn wer ganz solipsistisch dem *Du* die innere Subjektivität (und demgemäß das Denken) abstritte, verwickelte sich in einen lächerlichen Widerspruch: die Inversion der

<sup>24</sup> und gestattet deshalb wieder die Formulierung einer streng finitistischen Logik!



ultrafiniten Mächtigkeit führt nämlich zum Ich zurück! Wer also dem Du den (logischen) Ursprung aus der Inversion bestreitet, verleugnet auch sein eignes Denken.

In der ultrafiniten Mächtigkeit des Selbstbewußtseins wird dergestalt das Denken als *objektive* Existenz gedacht, daß es als *echtes Sein* erscheint. Die Inversion der dritten R-Stufe hat folglich nicht nur logisch-formale, sondern darüber hinaus *transzendente* Bedeutung, weshalb wir sie als erstes Prinzip der neuen Metaphysik als

*transzendente Inversion des Selbstbewußtseins*

bezeichnen.

Wir haben unsere Aufgabe beendet. Die meontische Logik führt uns mit ihrem letzten transzendentalen Schritt zur Wirklichkeit zurück. Aber man darf nicht vergessen, daß die „Existenz“, die in der letzten Inversion des Denkens ergriffen wird, nicht mehr das einfache Sein der klassischen Logik ist. Dieses An-sich-sein war hier selbständige, mit sich von Ewigkeit her identische Wesenheit in einem „Jenseits des Bewußtseins“ (Hegel). Für die meontische Logik hingegen ist das Sein nur objektives (unselbständiges) Moment an einem metaphysischen Wirklichkeitszusammenhang (von höherer als bloß ontischer Mächtigkeit), der durch das Ontische und Meontische gleicherweise hindurchgeht und dessen eigentümliche „Verschränkung“ wir in der transzendentalen Inversion eben kennen gelernt haben. Außerdem aber ist der klassische Wirklichkeitsbegriff „zeitlos“. Das bedeutet aber, wenn die Identität von Denken und Sein gefordert wird, daß die Geschichte des Selbstbewußtseins<sup>25</sup> nur als bloßes Schattenspiel<sup>26</sup> und leeres Vordergrundsgeschehen ohne innere metaphysische Bedeutung erscheint. Hier ist das Bewußtsein ganz dem *eindeutigen* Zeitmaß<sup>27</sup> einer ebenso eindeutig dem Verfall entgegeneilenden Erscheinungswelt unterworfen und teilt mit ihr die Vergänglichkeit und transzendente Nichtigkeit alles Zeitlichen. Solche Auffassung aber muß einem Bewußtsein, das durch alle Leiden der Reflexion hindurchgegangen ist und sie als ewig offene Wunde der „Erinnerung“ mit sich schleppt, ganz unerträglich flach erscheinen. Denn selbst die Idee des Absoluten sinkt „zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen darin fehlt“, steht in der Phänomenologie zu lesen<sup>28</sup>. Und dieser „negative“ Weg einer sich von aller hintergrundlosen Positivität des Seins entschlossen abwendenden Reflexion

<sup>25</sup> Und damit überhaupt die Weltgeschichte.

<sup>26</sup> Siehe das Platonische Höhlengleichnis. Der Staat, VII. Buch.

<sup>27</sup> Die klassische Physik! (Man beachte die logische Beziehung zwischen Zeit und Entropie.)

<sup>28</sup> Hegel II, S. 20.

und die Erfahrung eines Bewußtseins, das begriffen hat, was es bedeutet, einem an die Zeit ausgelieferten Schicksal unterworfen zu sein, haben metaphysische Fragen aufgeworfen, die die „Einfalt und stille Größe“ des klassischen Denkens nicht einmal mehr formulieren, geschweige denn sinnvoll beantworten kann.

Dem klassischen Bewußtsein ist es niemals bitterer Ernst mit der Frage gewesen, was Wirklichkeit eigentlich sei. Wirklich ist allein das ewige Sein, das dem Denken als in sich geschlossen ruhendes An-sich der in dem fahlen Licht der Zeitlichkeit auseinandergebrochenen subjektiven und objektiven Momente entgegentritt. Und in seiner bedingungslosen Hingabe an das Sein ist alles Bewußtsein selber Sein. Da ist alles fraglos und nichts „verwunderbar“. Aber je selbstverständlicher diese Haltung ursprünglich sein mag, um so ungeheuerlicher ist für das Bewußtsein die metaphysische Erfahrung, daß es sich einmal aus der geschlossenen Sicherheit des substantiellen Daseins ausgeschlossen fühlt, hinausgetrieben, um sich selbst zu suchen in dem düstren Raum der Reflexion, dessen gespensterhafte Fremdheit von allen Schauern der Verzweiflung einer heimatlos gewordenen Seele durchwittert ist. Was Wirklichkeit wahrhaftig ist und welche bodenlosen Abgründe der Reflexion und tödlichen Finsternisse der Negativität das sich in ihr suchende Denken zu überwinden hat, welch bitterer Verzicht auf die sinnlich blühende Welt unmittelbaren Lichtes und Lebens vorausgegangen sein muß, lehren die Worte aus der Vorrede zur Phänomenologie, mit denen wir schließen:

„Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwunderbare Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit andern Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes“<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Hegel II, S. 29.

# DAS UNIVERSALIENPROBLEM EINST UND JETZT

(Fortsetzung und Schluß)

VON WOLFGANG STEGMÜLLER, INNSBRUCK

## 4. Erkenntnistheoretische Diskussion von Platonismus und Nominalismus<sup>11</sup>.

Bisher haben wir nur die Begriffe geklärt und hierauf einen Blick in die Geschichte des Universalienproblems geworfen. Die Frage, für welches der Systeme wir uns entscheiden sollen, ist nach wie vor offen. Bereits die historische Betrachtung hat uns gelehrt, daß die Apriori-Argumente beider Seiten meist auf sehr schwachen Füßen stehen. In der Tat dürfte auch eine Apriori-Argumentation, die auf eine *logische Widerlegung* des gegenteiligen Standpunktes hinausläuft, überhaupt ausgeschlossen sein. Nominalistische wie platonistische Systeme können widerspruchsfrei sein (für den Fall des Platonismus gilt dies allerdings nur unter den im nächsten Abschnitt zu erwähnenden einschränkenden Voraussetzungen).

Anders steht es mit der nominalistischen Grundthese, daß alles, was im Platonismus gesagt wird, auch in einer nominalistischen Sprache gesagt werden kann. Da der Nominalismus infolge des Verzichtes auf abstrakte Gegenstandsveränderliche voraussetzungsärmer ist als der Platonismus, läuft diese These auf die Behauptung hinaus, daß wir mit einer ärmeren Sprache immer all das sagen können, wofür wir in der Regel eine reichere Sprache benutzen. Daß diese These richtig ist, konnte bisher nicht gezeigt werden. Die gegenteilige platonistische These, daß alle nominalistischen Aussagen auch platonistisch formuliert werden können, ist demgegenüber natürlich richtig, da sich jede prädikative Aussage so deuten läßt, daß darin die Zugehörigkeit eines Elementes zu einer Klasse behauptet wird: „ $Pa$ “ wird zu „ $a \in P$ “; im ersten Falle ist das „ $P$ “ ein synsemantisches Prädikat, im zweiten Falle hingegen ein Klassenname. Die Übersetzungsmöglichkeit vom Nominalismus in den Platonismus besteht natürlich analog wie für einstellige auch für mehrstellige Prädikate: Der Relationsausdruck wird hier abermals als Klassenname aufgefaßt und die Elemente sind, wenn es sich um eine  $n$ -stellige Rela-

<sup>11</sup> Viele der hier behandelten Fragen finden sich bei Nelson Goodman, „The Structure of Appearance“, Cambridge, Mass. 1951, sowie in der Abhandlung von V. W. Quine, „Reification of Universals“, abgedruckt in: V. W. Quine, „From a Logical Point of View“, Cambridge, Mass. 1953, S. 102—129.



tion handelt, geordnete  $n$ -Tupel von Objekten. Es besteht somit, solange die nominalistische Grundthese unbewiesen ist, eine Asymmetrie in der wechselseitigen Übersetzungsmöglichkeit nominalistischer Kontexte in platonistische und umgekehrt. Der Platonist kann mit jedem nominalistischen Kontext zufriedengestellt werden; er kann den Kontext entweder als solchen akzeptieren oder ihn, wenn er den Begriff des synsemantischen Ausdruckes nicht lieben sollte, sofort in einen solchen verwandeln, der statt genereller Prädikatausdrücke abstrakte singuläre Terme enthält. Anders der Nominalist: er kann einen platonistisch formulierten Kontext nur dann hinnehmen, wenn dieser sich in eine nominalistische Sprechweise übersetzen läßt. Ob solche Übersetzungsmöglichkeiten bestehen, muß in jedem Einzelfall gesondert untersucht werden. Es wäre daher voreilig, etwa aus der Tatsache, daß wir in vorwissenschaftlichen wie in wissenschaftlichen Diskussionen abstrakte Gegenstandsvariable verwenden, den Schluß zu ziehen, daß alle derartigen Kontexte vom Nominalisten als sinnlos ausgeschieden werden müssen. Der Nominalist kann immer derartige Platonismen als eine der sprachlichen Abkürzung dienende „façon de parler“ hinstellen, vorausgesetzt, daß ihm die Übersetzung in die eigene Sprache gelungen ist. Tatsächlich lassen sich zahlreiche Beispiele für solche Übersetzungen anführen. Zu den einfachsten Fällen gehören Aussagen über den Einschluß von Klassen. „Die Klasse der Menschen ist eine Teilklasse der Klasse der Lebewesen“ kann nominalistisch wiedergegeben werden durch „alles, was ein Mensch ist, ist ein Lebewesen“. In dieser letzten Aussage bezieht sich das „alle“ nur mehr auf einen Wertbereich konkreter Objekte und die Worte „Mensch“ und „Lebewesen“ treten nicht wie im ersten Fall als Namensbestandteile in Erscheinung, sondern nur mehr als synsemantische Prädikatausdrücke. Ein von Quine gebrachtes Beispiel<sup>12</sup> betrifft den wichtigeren Fall der Einführung von Universalien durch Identifizierung des Ununterscheidbaren. Betrachten wir etwa eine Theorie, in welcher die Gegenstände bloß in Bezug auf ihre Länge miteinander verglichen werden. Das einzige Prädikat sei der zweistellige Ausdruck „ $Lxy$ “, welches bei inhaltlicher Deutung besagt „ $x$  ist länger als  $y$ “. Wenn nun der Satz gilt „ $\sim Lxy$ “ & „ $\sim Lyx$ “, dann gilt offenbar innerhalb dieser Theorie alles, was über  $x$  gesagt wird, auch von  $y$  und umgekehrt; daher kann der Satz im Rahmen dieser Theorie als Definiens von „ $x=y$ “ betrachtet werden. Eine derartige Identifizierung läuft darauf hinaus, daß nun als Werte der Variablen abstrakte Objekte eingeführt werden, nämlich *Längen* anstelle der früheren physikalischen Gegenstände. Diese Art die Einführung von Universalien kann jedoch vom Nominalisten durchaus akzeptiert und auch von seinem Standpunkt aus als „unschuldig“ gewertet werden, obwohl es für ihn derartige abstrakte Objekte wie Längen über-

<sup>12</sup> „Reification of Universals“, a. a. O., S. 117.

haupt nicht gibt. Der Nominalist kann nämlich die Universalien, die hier in die Diskussion eintreten, als einen zum Zwecke der sprachlichen Abkürzung erfolgenden, im Grunde aber metaphorischen Gebrauch des Identitätszeichens für dasjenige ansehen, was in Wahrheit, d. h. von seinem Standpunkt aus, gar keine Identität ist, sondern bloße Längengleichheit.

Nicht immer kann jedoch eine solche Umformulierung vorgenommen werden. Vor allem sind bis heute keinerlei Ansätze für einen nominalistischen Aufbau der Mathematik bekannt. Der Nominalismus kann daher bestenfalls als ein Teilsystem angesehen werden. Eines ist allerdings auch für den Bereich der Mathematik gelungen: ein nominalistischer Aufbau der Metatheorie oder Syntax formalisierter mathematischer Systeme, selbst für den Fall, daß diese letzteren platonistischen Charakter haben sollten<sup>13</sup>. Solange also das mathematische System als ein uninterpretiertes formales Zeichensystem behandelt wird, kann es in einer nominalistisch formulierten Theorie den Gegenstand der Betrachtung bilden. Daß diese Möglichkeit nicht von vornherein auf der Hand liegt und daher auch keine Trivialität darstellt, erkennt man, wenn man bedenkt, daß dasjenige, was wir gewöhnlich „Zeichen“, „Wörter“, „Ausdrücke“, „Sätze“, „Formeln“ usw. nennen, selbst keine konkreten Objekte, sondern platonistische Gebilde sind. Wir sagen ja z. B., daß zwei Personen *dasselbe* Wort bei verschiedenen Gelegenheiten aussprechen oder daß in einer Abhandlung *dasselbe* Wort mehrmals vorkomme usw. Konkrete Objekte sind lediglich die einzelnen Zeichen-, Wort-, Satzvorkommnisse usw. als raum-zeitlich lokalisierbare Phänomene (akustische Lautgebilde von kurzer Lebensdauer, „Tintenhügel“ auf dem Papier mit gewöhnlich längerer Lebensdauer usw.). Dasjenige, was wir gewöhnlich Zeichen, Wörter und Sätze nennen, kann im Rahmen des extensionalen Platonismus jeweils als eine Klasse von solchen konkreten Vorkommnissen angesehen werden, die zueinander in bestimmter Ähnlichkeitsbeziehung stehen. Wenn daher in der formalen Syntax einer Theorie über die Zeichen und Ausdrücke der Theorie gesprochen wird, so sind die Objekte einer solchen syntaktischen Betrachtung zunächst nichts Konkretes, sondern abstrakte Gegenstände. Ein nominalistischer Aufbau der Syntax hat also einerseits die Aufgabe, das Sprechen über Zeichen und Ausdrücke als platonistische Gebilde in eine Sprache zu übersetzen, in der nur mehr von konkreten „Inschriften“ die Rede ist, andererseits sich aber doch von der Bezugnahme auf Inschriften frei zu machen, die auf einem individuellen Stück Papier gedruckt sind. Als wichtigstes Prädikat erweist sich hier ein dreistelliges Prädikat, etwa „*Bxyz*“, welches bei inhaltlicher Deutung besagt, daß das Objekt *x* aus einem ersten Teil besteht, der dem Objekt *y* in der symbolischen Gestalt

<sup>13</sup> Nelson Goodman und W. V. Quine, „Steps Towards a Constructive Nominalism“, *Journal of Symbolic Logic*, 12 (1947), S. 105—122.

ähnlich ist, und einem zweiten Teil, der dem Objekt  $z$  in der symbolischen Gestalt ähnlich ist. Im weiteren Verlauf wird ebenso wie in der oben erwähnten Theorie der Längen das Verfahren der Identifizierung des Ununterscheidbaren eingeschlagen und „ $x=y$ “ als Abkürzung für „ $(z) (w) (Bxzwo \equiv Byzwo \cdot Bzxro \equiv Bzyro \cdot Bzrox \equiv Bzroy)$ “ genommen. Die Werte der Variablen sind dann keine konkreten Inschriften mehr, sondern Ausdrucksgestalten, also Universalien. Wiederum ist dieses Vorgehen mit dem Nominalismus deshalb verträglich, weil der Nominalist sich darauf berufen kann, daß das Zeichen „ $=$ “ eigentlich nicht die Identität bedeutet, sondern nur die Ausdrucksähnlichkeit, die in dem angeführten Definiens mit Hilfe des synsemantischen Prädikates „ $B$ “ beschrieben wird. Eine solche nominalistische Behandlung eines formalen Systems ist natürlich in dem Augenblick nicht mehr möglich, wo das System, welches nach Voraussetzung abstrakte Gegenstandsvariable enthält, angewendet wird und zu diesem Zwecke inhaltlich interpretiert werden muß. Das auch vom nominalistischen Standpunkt aus unschuldige Verfahren der Abstraktion von Klassen durch Identifizierung des Ununterscheidbaren ist, wie Quine hervorgehoben hat, nur begrenzt anwendbar; denn nur einander wechselseitig ausschließende Klassen können auf diese Weise gebildet werden. Da nämlich allein die Tatsache, daß die einzelnen Elemente einer Klasse auf Grund der in der Theorie vorkommenden Prädikate nicht voneinander unterschieden werden können, diese Klasse zusammenhält, würden zwei einander überschneidende Klassen bei Anwendung dieses Verfahrens unvermeidlich in eine einzige Klasse verschmelzen.

Es gibt ein interessantes Beispiel dafür, daß selbst innerhalb des Nominalismus für die Erreichung bestimmter logischer Zielsetzungen platonistische Voraussetzungen auftreten können. Ein solches Ziel kann darin bestehen, ein Prädikat durch Definition auf ein anderes zurückzuführen. Betrachten wir etwa die beiden Prädikate „Ahne von“ und „Eltern von“. Beide können in ein nominalistisches System als zweigliedrige Relationsausdrücke eingeführt werden, nämlich als die beiden offenen Sätze „ $x$  ist Ahne von  $y$ “ und „ $x$  ist Elter von  $y$ “ (wir verwenden das Wort „Eltern“ im Singular, wie dies auch in der Vererbungslehre bisweilen geschieht). Das zweite Prädikat kann unmittelbar auf das erste zurückgeführt werden; denn die Eltern von  $y$  sind die Ahnen von  $y$ , die nicht Ahnen von Ahnen von  $y$  sind. Gelingt auch die umgekehrte Zurückführung? G. Frege hat gezeigt, daß dies in der Tat möglich ist. Dazu müssen jedoch Klassenvariable verwendet werden. Wir nennen zunächst eine Klasse geschlossen in Bezug auf eine bestimmte Relation  $R$ , wenn jeder Gegenstand, der zu einem Element der Klasse in der Relation  $R$  steht, selbst der betreffenden Klasse angehört (die Klasse der geraden Zahlen z.B. ist geschlossen in Bezug auf die Relation „Quadrat von“, da die Quadrate von geraden Zahlen selbst gerade Zahlen sind; dagegen ist sie nicht geschlossen in Bezug auf die



Relation „die Hälfte von“, da die Hälften von geraden Zahlen nicht stets gerade Zahlen sind). Ein Gegenstand kann zu zahlreichen Klassen gehören, deren jede in Bezug auf eine Relation geschlossen ist. Beethoven z. B. gehört zu unendlich vielen Klassen, die in Bezug auf die Elternrelation geschlossen sind. Eine derartige Klasse ist die Klasse der Organismen, eine andere die Klasse der Organismen, die vor 1900 (oder vor 1870, oder vor 1820 usw.) geboren wurden. Noch engere Klassen können gebildet werden, indem man z. B. alle Lebewesen ohne Nachkommen aus der Klasse ausschließt oder alle Personen mit Eskimo- oder Watussivorfahren (da unter den Vorfahren Beethovens vermutlich weder Eskimos noch Watussis vorkommen). Durch welche logische Eigentümlichkeit sind also Beethoven und alle seine Vorfahren vom gesamten übrigen Universum ausgezeichnet? Dadurch, daß sie genau den Durchschnitt aus all den unendlich vielen Klassen darstellen, die Beethoven enthalten und in Bezug auf die Elternrelation geschlossen sind. Damit haben wir unser Ziel bereits erreicht; denn man kann dieses Ergebnis dazu verwenden, um den Ahnenbegriff durch den Elternbegriff zu definieren: „ $x$  ist Ahne von  $y$ “ heißt „ $x$  gehört zu *jeder* Klasse, die  $y$  enthält und in Bezug auf die Elternrelation geschlossen ist“. Während also die beiden Prädikate, die den Eltern- und den Ahnenbegriff repräsentieren, ohne weiteres in ein nominalistisches System einbezogen werden können, läßt sich die angeführte Definition nur auf einem „platonistischen Umwege“ bewerkstelligen. Die geringe Ausdrucksfähigkeit des Nominalismus tritt an diesem Beispiel besonders deutlich zutage.

Man könnte allerdings daran denken, diesem Mangel dadurch abzuhelpen, daß man die Ausdrucksfähigkeit des Nominalismus in anderer Weise steigert, nämlich durch eine geeignete Erweiterung des Begriffs des konkreten Dinges. Auf Grund des alltäglichen Sprachgebrauchs ist der Bereich jener Gegenstände, die Dinge genannt werden dürfen, nicht scharf umgrenzt; daher bleibt es weitgehend unserem Belieben überlassen, die Verwendung dieses Ausdrucks in der einen oder anderen Weise einzuschränken oder auszuweiten. Vor allem ist es keineswegs unbedingt erforderlich, daß die Bestandteile eines Dinges in einem raum-zeitlichen Zusammenhang miteinander stehen müssen. Diese Bedingung ist ja im Grunde bereits für die alltäglichen Gegenstände wie Tische, Stühle, Häuser usw. nicht erfüllt, da alle diese Objekte nach der heutigen naturwissenschaftlichen Auffassung aus elementaren Bestandteilen wie Atomen und Molekülen zusammengesetzt sind, die sich, gemessen an ihrer eigenen Größe, in einem sehr weiten Abstand voneinander befinden. Es hindert uns daher nichts, auch solche Dinge zuzulassen, die aus „Splittern“ bestehen, welche beliebig über das raum-zeitliche Universum verteilt sind. So könnte man z. B. alle roten Dinge, und zwar sowohl die gegenwärtig existierenden wie jene, die einmal existiert haben oder noch existieren werden, als reale

Bestandteile eines einzigen größten roten Dinges im raum-zeitlichen Universum auffassen. Das Wort „rot“ könnte dann als Name für dieses konkrete Objekt verwendet werden. Daraus wird bereits ersichtlich, daß wir bei Vornahme einer solchen Interpretation die frühere Aussage revidieren müssen, daß der Nominalist generelle Prädikate nicht als Namen deuten dürfe. Dort mußten wir voraussetzen, daß die Prädikate, wenn sie als Namen aufgefaßt werden, Namen von abstrakten Gegenständen wären, die es nach nominalistischer Ansicht überhaupt nicht gibt. Jetzt hingegen können wir, nach erfolgter Erweiterung des Dingbegriffs, auch im Rahmen des Nominalismus Prädikatausdrücke als Namen deuten, nämlich als Namen bestimmter umfassender vierdimensionaler Dinge. Alle sog. Spezies und Gattungen müssen diesen neuen Status erhalten, um den gewollten Einklang mit dem Nominalismus herzustellen. Das Prädikat „Kuh“ z.B. bezeichnet jetzt nicht mehr die Säugetierspezies Kuh, also eine ideale Wesenheit, sondern jenes eine reale Objekt, dessen konkrete Bestandteile die einzelnen Kühe sind, so wie die Zellen eines Organismus als dessen reale Bestandteile aufgefaßt werden. Der neue nominalistische Trick, der die Ausdrucksarmut dieses Systems beseitigen soll, besteht also darin, alle Universalien durch geeignet gewählte konkrete Ganzheiten zu ersetzen und an die Stelle der platonistischen Element-Klassen-Relation die mit dem Nominalismus verträgliche Teil-Ganzes-Relation treten zu lassen.

Kehren wir nun zu dem Problem einer Definition des Ahnen- mittels des Elternbegriffs zurück. Der geschilderte platonistische Umweg kann vermieden werden, wenn man in der eben skizzierten Weise die Wendung „ist Element von“ durch „ist Teil von“ ersetzt <sup>14</sup>. Zunächst muß man, um eine solche Definition von „ $x$  ist Ahne von  $y$ “ durchführen zu können, fordern, daß sowohl  $x$  wie  $y$  Organismen sind und nicht etwa bloß Bestandteile von Organismen oder Ganzheiten, die mehr enthalten als einen Organismus. Da uns laut Voraussetzung der Elternbegriff bereits zur Verfügung steht, kann diese Forderung durch den Satz ausgedrückt werden „ $x$  ist Elter eines Individuums und ein Individuum ist Elter von  $y$ “ ( $P$ ). Nach Hinzufügung dieser Ergänzung kann das Frege'sche Verfahren analog angewendet werden. Wir bilden daher die Konjunktion aus dem Satz ( $P$ ) und dem folgenden Satz: „Jedes konkrete Individuum  $z$ , welches  $y$  als Teil hat und das auch alle Eltern von Teilen von  $z$  als Teile enthält, hat auch  $x$  als Teil“. Diese Konjunktion wird als Definens von „ $x$  ist Ahne von  $y$ “ genommen. Nach dem üblichen Sprachgebrauch ist die Ahnenrelation irreflexiv, d. h. ein Gegenstand kann nicht sein eigener Ahne sein; um den Einklang mit diesem Sprachgebrauch herzustellen, müßte man daher hier, ebenso wie in der

<sup>14</sup> Dieses Beispiel einer nominalistischen Deutung der Definition findet sich bei N. Goodman, a. a. O., S. 40.

bereits angeführten platonistischen Definition, in das Definiens die weitere Zusatzbestimmung mit aufnehmen „ $x$  ist nicht identisch mit  $y$ “. Die frühere gebundene Klassenvariable ist nunmehr beseitigt; der platonistische Umweg hat sich als vermeidbar herausgestellt. Das ursprüngliche Verfahren Freges ist jedoch nicht nur auf den speziellen Fall einer Definition der Ahnenschaftsrelation mittels der Elternrelation anwendbar, sondern kann in viel allgemeinerer Weise zur Definition des sog. „ancestral“ jeder beliebigen zweigliedrigen Relation  $R$  benützt werden. Insbesondere wird dieses Verfahren beim logischen Aufbau der Mathematik z. B. dazu benützt, um den Begriff der natürlichen Zahl mittels der Begriffe Null und Unmittelbarer Nachfolger zu definieren<sup>15</sup>. Für diesen allgemeinen Fall der Definition des „ancestral“ einer beliebigen zweigliedrigen Relation steht jedoch der geschilderte nominalistische Ausweg nicht zur Verfügung.

Der Grund für dieses Versagen im allgemeinen Fall hängt mit einem Nachteil des nominalistisch erweiterten Dingbegriffs zusammen, den man sich am besten an einem von Quine gegebenen geometrischen Beispiel verdeutlichen kann<sup>15a</sup>. Man stelle sich ein Quadrat vor, das durch zwei aufeinander senkrecht stehende Gerade in vier kleine Quadrate untergeteilt wurde und durch welches außerdem die beiden Diagonalen gezogen worden sein mögen. Das Universum der Betrachtung bestehe aus allen konvexen Bereichen dieser Figur, von denen es, wie man sich leicht durch Nachzählen überzeugt, 33 gibt (ein Bereich ist konvex, wenn die Verbindungsgerade von zwei beliebigen in ihm liegenden Punkten ebenfalls zur Gänze in ihm liegt). Angenommen, wir interessieren uns nicht für die einzelnen konkreten Gebilde, sondern nur für die geometrischen Gestalten; dann reduziert sich das Universum von 33 Gegenständen auf fünf Objekte (das gleichschenklige rechtwinklige Dreieck, das Quadrat, das Rechteck mit der Seitenlänge 2:1, zwei Trapezoidformen). Diese Reduktion kann man nach dem oben geschilderten Verfahren der Identifizierung des Ununterscheidbaren vornehmen: Interpretation der Ähnlichkeit zweier Bereiche  $x$  und  $y$  als  $x = y$ . Die fünf verbleibenden Objekte sind dann Universalien. Kann man das obige nominalistische Verfahren hier anwenden? Dieses Verfahren bestand darin, den durch das generelle Prädikat „Kuh“ bezeichneten Gegenstand mit dem „zersplitterten“ raum-zeitlichen Ding zu identifizieren, das aus den einzelnen Kühen als seinen realen Teilen besteht. Angenommen, wir gehen hier in derselben Weise vor und identifizieren den durch das Wort „Quadrat“ bezeichneten Gegenstand mit dem gesamten vor-

<sup>15</sup> Für eine kurze Skizze dieses Verfahrens zur Definition des Begriffs der natürlichen Zahl sowie der angedeuteten Verallgemeinerung der Fregeschen Methode vgl. mein Buch „Metaphysik – Wissenschaft – Skepsis“, Wien 1954, S. 192 ff.

<sup>15a</sup> W. V. Quine, „Identity, Ostension, and Hypostasis“, abgedruckt in: „From a Logical Point of View“, S. 65–79.



liegenden Bereich, indem wir die fünf Quadrate in ein Objekt zusammenfassen. Analog muß dann der Gegenstand „gleichschenkliges rechtwinkliges Dreieck“ mit dem Gesamtbereich identifiziert werden, indem man alle 16 Bereiche, die Dreiecksgestalt haben, zusammenfaßt. Ebenso hat man für die zwei Formen des Trapezoids wie die Rechtecksform vorzugehen. Dieses Verfahren hat eine höchst unerwünschte Konsequenz: alle fünf geometrischen Gestalten müssen mit dem einen Bereich gleichgesetzt werden und es besteht keine Möglichkeit mehr, sie voneinander zu unterscheiden. Der Versuch, Universalien als konkrete Dinge zu deuten, führt somit zwar in gewissen Fällen, z. B. in bezug auf die Prädikate „rot“ oder „Kuh“, zum Erfolg, versagt aber in anderen Fällen wie dem eben gegebenen Beispiel vollkommen.

Dieser Nachteil ist viel größer als derjenige, welcher nach Ansicht mancher Logiker dem extensionalen gegenüber dem intensionalen Platonismus anhaftet. Nehmen wir etwa an, wir hätten als Illustration statt des geometrischen Beispiels den Fall zweier Prädikate „P“ und „Q“ gewählt, welche dieselbe Extension besitzen; z. B. sei „P“ das Prädikat „rot“, „Q“ das Prädikat „hart“ und es stelle sich zufälligerweise heraus, daß genau die roten Dinge hart sind. Die nominalistische Interpretation der Farbe rot als des aus allen roten Einzeldingen bestehenden größten roten Dinges und der Eigenschaft hart als des raum-zeitlichen Objektes, welches aus sämtlichen harten Dingen besteht, würde hier zu einer Identifizierung führen. Dieselbe Identifizierung hätte aber auch der extensionale Platonismus notwendig im Gefolge; denn laut Voraussetzung soll ja die Klasse der roten Dinge identisch sein mit der Klasse der harten Dinge. In dem obigen geometrischen Beispiel dagegen führt die nominalistische Interpretation trotz der Tatsache zu einer Identifizierung, daß der extensionale Platonismus keine solche Identifizierung nach sich zieht. Die Klasse der Dreiecke ist z. B. selbst dann nicht identisch mit der Klasse der Quadrate, wenn die beiden konkreten Bereiche, die aus Dreiecken bzw. die aus Quadraten bestehen, zusammenfallen. Der Grund für diesen zusätzlichen Mangel des Nominalismus gegenüber dem extensionalen Platonismus liegt in der bereits früher hervor gehobenen Tatsache, daß einem und demselben Ganzen mehrere nichtidentische Klassen zugeordnet werden können, während dieses Ganze nicht mit verschiedenen, miteinander nicht identischen konkreten Aggregaten identifiziert werden kann (vgl. dazu das frühere Beispiel mit der Mauer, die einerseits als aus Ziegeln, andererseits als aus Molekülen bestehend gedacht wird). Und dieser Umstand ist es auch, welcher für das Scheitern einer nominalistischen Definition des „ancestral“ für eine beliebige zweigliedrige Relation  $R$  verantwortlich zu machen ist. Wohl kann man das obige nominalistische Definiens für den Ahnenbegriff auch auf den Fall einer beliebigen Relation  $R$  übertragen, wodurch man die Bestimmung erhält „jedes konkrete Individuum  $z$ , welches  $y$  als Teil hat und

das auch alle jene Individuen als Teile hat, die in der Relation  $R$  zu Teilen von  $z$  stehen, hat auch  $x$  als Teil“. Doch bricht dieses Verfahren in gewissen Fällen in sich zusammen, dann nämlich, wenn bestimmte, die Bedingungen des Prädikates  $R$  erfüllende Individuen bereits von den anderen Individuen vollkommen „ausgeschöpft“ wurden.

Diese Betrachtungen zeigen zweierlei: Einerseits kann es immer wieder gelingen, die nominalistische Position in einer zunächst unerwarteten Weise zu stärken und damit bisherigen platonistischen Formulierungen eine nominalistische Deutung zu geben. Andererseits haben selbst relativ wirksame Hilfsmittel wie die geschilderte Ausweitung des Dingbegriffs, welche tatsächlich die Ausdrucksfähigkeit des Nominalismus steigern, nicht den Erfolg gezeigt, den sie haben müßten, damit das eigentliche nominalistische Programm verwirklicht werden könnte: die Übersetzung *sämtlicher* vorliegenden wissenschaftlicher wie außerwissenschaftlicher Aussagen in die nominalistische Sprache. Der Nominalist ist daher immer wieder genötigt, angesichts bestimmter Kontexte, in denen gebundene Variable mit abstraktem Wertbereich vorkommen, entweder vor dem Platonismus zu kapitulieren oder diese Kontexte für sinnlos zu erklären. Die letztere dieser beiden Reaktionen wird stets dann erfolgen, wenn der Nominalist sich nicht durch pragmatische Gesichtspunkte, sondern durch irgendeine Art von „grundsätzlichen“ Überlegungen leiten läßt. Sein Argument kann z. B. lauten, daß wir Gegenstände nur so lange voneinander unterscheiden können, als ein Unterschied im *Gehalt* vorliege<sup>16</sup> und da keine zwei verschiedenen Gegenstände denselben Gehalt besitzen können, ist es nach dieser Ansicht des Nominalisten unmöglich, eine Klasse von konkreten Objekten (z. B. die Klasse der Bezirke eines Landes) von dem entsprechenden konkreten Gesamtobjekt (dem betreffenden Land) zu unterscheiden, noch von irgendeiner anderen Klasse, welche ein und dasselbe Ganze ausschöpft (z. B. die Klasse der Hektare dieses Landes). Wir hoben an früherer Stelle hervor, daß der Begriff der Klasse nicht verwechselt werden dürfe mit dem eines konkreten Ganzen und betonten dabei, daß diese Bemerkung unter der Voraussetzung gelte, daß der Begriff der Klasse überhaupt akzeptiert wurde. Der Nominalist wird diesen Begriff gerade deshalb verwerfen, weil er erklärt, außerstande zu sein, einen derartigen Unterschied zwischen Klasse und Aggregat (Haufen u. dgl.) festzustellen. Unter einem „Nominalisten“ verstehen wir in diesem Zusammenhang natürlich wieder nur den „Apriori-Nominalisten“, welcher meint, die Unrichtigkeit des Platonismus beweisen oder – wie im vorliegenden Falle – die Unsinnigkeit der platonistischen Begriffe aufweisen zu können. Wir haben bereits in der historischen Skizze, nämlich im Zusammenhang mit der Schilderung der Brentano'schen

<sup>16</sup> N. Goodman, a. a. O., S. 32.

Auffassung, erwähnt, daß auch das Auftreten von Mengenantinomien als Argument gegen den Platonismus verwendet worden ist. Dies wäre abermals eine Apriori-Argumentation. Gegenüber allen derartigen Einwendungen von Nominalisten hat man keine andere Möglichkeit als die, darauf hinzuweisen, daß wir de facto in Wissenschaft und Alltag ständig genötigt sind, platonistische Formulierungen zu gebrauchen, die sich bisher einer Übersetzung in eine nach nominalistischem Rezept aufgebaute Sprache hartnäckig widersetzen. Es ist dann die Frage, ob der Nominalist bereit sein wird, einen so hohen Kaufpreis wie den gänzlichen Verzicht auf jene Gebiete zu bezahlen, vor allem wenn er sich der Konsequenzen bewußt wird, die eine Verwerfung solcher Gebiete wie z. B. der Mengenlehre nach sich ziehen müßte.

Hat man sich dagegen einmal dazu entschlossen, auf Apriori-Argumentationen von beiden Seiten infolge ihrer Fruchtlosigkeit zu verzichten, so kann man von einem anderen Gesichtswinkel aus auf den Platonismus-Nominalismus-Gegensatz blicken. Analog wie in der Mathematik ein konstruktiver Beweis für einen Lehrsatz, der ursprünglich nur mittels nichtkonstruktiver gedanklicher Operationen gewonnen wurde, das neue Resultat liefert, daß man dasselbe Ziel mit weit schwächeren Voraussetzungen erreichen kann als ursprünglich angenommen werden mußte, so stellt auch die nominalistische Neufassung einer zunächst platonistisch gefaßten Theorie (eines platonistischen Kontextes) einen Nachweis dafür dar, daß zur Formulierung dieser Theorie (dieses Kontextes) geringere gedankliche Voraussetzungen ausreichen. Der Unterschied besteht nur darin, daß im ersten Falle eine Abschwächung im Bereich der verwendeten Beweismethoden erfolgt, im zweiten Falle hingegen eine Verringerung der ontologischen Voraussetzungen.

Wir wollen noch kurz die Frage erörtern, ob und in welcher Form der Platonismus in Logik und Mathematik eine Rolle spielt. Dabei beschränken wir uns vorläufig auf die Logik i. e. S., indem wir das Problem platonistischer Voraussetzungen der Mathematik auf den nächsten Abschnitt verschieben. Die üblichen Darstellungen der beiden logischen Hauptdisziplinen: Theorie der Wahrheitsfunktionen (Aussagenlogik) und Quantifikationstheorie (niedere Prädikatenlogik), sind rein platonistisch. Die Symbole der Aussagenlogik „ $p$ “, „ $q$ “ ..., werden Aussagen- oder Propositionenvariable genannt und die Symbole der Quantifikationstheorie „ $F$ “, „ $G$ “, ... heißen „Prädikatvariable“. Jedes Operieren mit Variablen setzt aber voraus, daß ein Wertbereich für diese Variablen zugrunde gelegt wurde. Wird vom Logiker der rein extensionale Gesichtspunkt in den Vordergrund gerückt, dann besteht dieser Wertbereich im ersten Falle aus den beiden Wahrheitswerten „wahr“ und „falsch“ und im zweiten Falle aus Klassen. Werden statt dessen (oder zusätzlich) Intensionen berücksichtigt, dann enthält der Bereich der Wertintensionen im ersten Falle Propositionen und im zweiten Falle Attribute



(Eigenschaften und Relationen). Beide Male liegt also tatsächlich ein Platonismus vor. Wie Quine hervorgehoben hat, ist jedoch diese Art des Vorgehens irreführend. Im Gegensatz nämlich zum Aufbau der Mathematik, für den der platonistische Begriff der Klasse oder Menge unvermeidlich ist, kann diesen beiden logischen Grunddisziplinen eine Fassung gegeben werden, die mit dem Nominalismus verträglich ist. Dazu sind die Symbole „ $p$ “, „ $q$ “, ..., „ $F$ “, „ $G$ “, ... statt als Variable als *schematische Buchstaben* zu deuten, die bloß dazu dienen, im Verein mit den logischen Konstanten und Quantoren die Struktur beliebiger Aussagen nachzuzeichnen. Der Unterschied zwischen den beiden Deutungen besteht darin, daß nur im Rahmen der Variableninterpretation diese Symbole in Quantoren vorkommen dürfen; denn sobald wir Buchstaben innerhalb von Quantoren antreffen, müssen wir die Frage stellen, auf was für einen Bereich von Objekten sich das „alle“ bzw. das „es gibt“ bezieht und auf diese Frage kann im vorliegenden Falle stets nur die Antwort gegeben werden, daß dieser Bereich abstrakte Gegenstände wie Wahrheitswerte, Klassen, Propositionen und Attribute enthält. Werden hingegen die „ $p$ “, „ $q$ “ usw. sowie „ $F$ “, „ $G$ “ als schematische Buchstaben interpretiert, so verzichtet man im Gegensatz zu dieser Deutung darauf, Sätze und Prädikate als Namen von etwas aufzufassen, und damit natürlich auch darauf, All- und Existenzaussagen über die durch sie benannten Gegenstände zu bilden. Dieses Quine'sche Vorgehen hat verschiedene Vorteile: Erstens hat es den denkökonomischen Vorzug, diese beiden logischen Disziplinen ohne Verwendung einer platonistischen Begriffsapparatur zu behandeln. Zweitens wird dadurch das Aufkommen der irrtümlichen Annahme vermieden, daß ein großer Teil unserer alltäglichen wie wissenschaftlichen Diskussionen eine platonistische Ontologie voraussetzt, wo eine derartige ontologische Voraussetzung überhaupt nicht vorliegt. Wenn ich sage „es gibt schwarze Schwäne“, also „ $(\exists x) (x \text{ ist ein Schwan und } x \text{ ist schwarz})$ “, so anerkenne ich mit dieser Äußerung noch keineswegs abstrakte Wesenheiten wie die Schwanheit oder die Klasse der schwarzen Dinge; denn um diese Aussage zu bilden, brauche ich die Worte „Schwan“ und „schwarz“ nicht als Namen aufzufassen. Gerade diese Annahme wird uns jedoch aufgezwungen, wenn Logiker die erwähnte Aussage symbolisch durch „ $(\exists x) (Fx \cdot Gx)$ “ wiedergeben und dabei „ $F$ “ und „ $G$ “ als Variable (z. B. Klassenvariable) betrachten, die innerhalb von Quantoren aufscheinen dürfen. Noch ein dritter Grund wird von Quine dafür angeführt<sup>17</sup>, daß auf eine platonistische Darstellung der Quantifikationstheorie verzichtet werden sollte. Im Rahmen des extensionalen Platonismus müßte nämlich eine Aussage von der Gestalt „ $Fx$ “ so gedeutet werden, daß sie die Zugehörigkeit von  $x$  zu einer bestimmten Klasse ausdrückt. Nun weiß man jedoch, daß die schrankenlose Annahme des Prinzips

<sup>17</sup> Reification of Universals, a. a. O., S. 113.

„jede Bedingung bezüglich  $x$  definiert eine Klasse“ zu Antinomien führt (vgl. dazu Abschnitt 5). Dies hat zu der Errichtung von Theorien geführt, in denen die Formel „ $Fx$ “ eine beliebige Bedingung für ein beliebiges Objekt  $x$  darstellen kann, während dies für die platonistische Aussage „ $x \in z$ “ nicht gilt. Innerhalb einer solchen Theorie darf also „ $Fx$ “ gar nicht im Sinne einer Formel von der Gestalt „ $x \in z$ “ gedeutet werden.

Nimmt man die Quine'sche Deutung vor, dann hält das „ $p$ “, „ $q$ “ usw. die durch diese Symbole besetzten Stellen der Formel für beliebige konkrete Aussagen und analog das „ $Fx$ “, „ $Gy$ “ usw. die durch diese schematischen Buchstaben besetzten Stellen für beliebige konkrete Prädikate (offene Sätze) frei. Hierin kommt der Unterschied zwischen dem „alles“ und „ein beliebiges“ zum Ausdruck: das Sprechen von *allen* als Werte von Satz- und Prädikatvariablen zulässigen Gegenständen führt uns direkt in den Platonismus hinein, während die Rede von der Ersetzung schematischer Satz- und Prädikatbuchstaben durch *beliebige* Sätze und Prädikate mit dem Nominalismus durchaus verträglich ist. Die Quine'sche Deutung zeigt zugleich, wie kurz vom technischen Aspekt aus die Brücke ist, welche über den Abgrund führt, der Platonismus und Nominalismus voneinander trennt: *Der Übergang vom Nominalismus in den Platonismus ist vollzogen, sobald schematische Buchstaben in Quantoren hineinschlüpfen.*

Sowie man die Frage der Gültigkeit wahrheitsfunktioneller und quantifikatorischer Formeln aufwirft, zeigt sich ein charakteristischer Unterschied. Eine Anwendung des Begriffs der wahrheitsfunktionellen Gültigkeit setzt keine Anerkennung des Platonismus voraus. Statt zu sagen „eine Formel der Aussagenlogik ist gültig genau dann, wenn sie für jede Zuordnung von Wahrheitswerten (Platonismus!) zu den in ihr vorkommenden Buchstaben „ $p$ “, „ $q$ “, ... den Wahrheitswert ‚wahr‘ liefert“, kann man die Wahrheitstabellenmethode als ein mit den beiden Symbolen „ $W$ “ und „ $F$ “ operierendes schematisches Berechnungsverfahren auffassen und sagen „eine Formel ist wahrheitsfunktionell gültig genau dann, wenn die Berechnung nach der Wahrheitstabellenmethode für jede Zeile in der Hauptspalte der Formel den Buchstaben „ $W$ “ liefert“. Diese letztere Aussage enthält offenbar keine platonistische Voraussetzung. Bei der Definition des Begriffs der Allgemeingültigkeit quantifikatorischer Formeln entgeht man dagegen dem Platonismus nicht. Selbst wenn die Prädikate nicht als Namen von Klassen oder Attributen aufgefaßt werden, muß man den Prädikatbuchstaben im Rahmen dieser Betrachtung Extensionen zuordnen, nämlich jene Dingklassen, von denen das Prädikat wahr ist. Eine quantifikatorische Formel wird allgemeingültig (kurz: gültig) genannt, wenn sie für jeden nichtleeren Individuenbereich wahr wird bei jeder Interpretation ihrer Prädikatbuchstaben und für alle Werte der in ihr frei vorkommenden Individuenvariablen. Unter „Interpretation“ wird hier eine Zuord-

nung von *Klassen* von Individuen des zugrunde gelegten Bereiches verstanden. Während die einzelnen konkreten Aussagen, welche durch die Formeln der Quantifikationstheorie formal nachgezeichnet werden, nicht auf platonistische Gebilde wie Klassen Bezug nehmen, muß die Theorie der Gültigkeit dieser Formeln (und damit die Theorie der logischen Wahrheit der diesen Formeln entsprechenden Aussagen) eine Anleihe beim Platonismus machen. Wegen des Gödel'schen Vollständigkeitssatzes für die Quantifikationstheorie kann man sich jedoch im Nachhinein selbst von diesem Platonismus wieder befreien. Wie Gödel nämlich bewiesen hat, sind die üblichen Axiomensysteme der Quantifikationstheorie in dem Sinne vollständig, daß sie alle gültigen Formeln als Theoreme ergeben. Statt von der Gültigkeit von Formeln zu sprechen, kann man sich daher auf deren Beweisbarkeit im Rahmen eines geeigneten Axiomensystems berufen und diese letztere Sprechweise ist von jedem Platonismus frei. Wenn man mit Carnap zwischen logischer Syntax und Semantik unterscheidet und den ersten Begriff auf den Fall des axiomatischen Aufbaues eines Systems beschränkt, bei welchem auf eine inhaltliche Deutung der Symbole und Formeln verzichtet wird, während im Rahmen der Semantik gerade diese Interpretation im Vordergrund steht, so kann man ganz allgemein sagen: Sofern im Rahmen eines semantischen Systems *S* bei der Definition des Begriffs der logischen Wahrheit (Gültigkeit) auf abstrakte Objekte Bezug genommen werden muß, läßt sich dieser Platonismus stets dann umgehen, wenn man für das System *S* einen Kalkül *K* als syntaktisches Spiegelbild konstruieren kann, in dem genau jene Sätze beweisbar werden, die logisch wahr (gültig) in *S* sind. Die Bezugnahme auf die Axiome und Ableitungsregeln von *K* kann, wie wir gesehen haben, sogar in dem strengen Sinne nominalistisch sein, daß nicht einmal Ausdrucks- und Formelgestalten von *K* den Gegenstand der Betrachtung bilden müssen, sondern konkrete Zeichen- und Formelinschriften.

Bisweilen ist es sogar möglich, in logischen Formeln ein explizites Vorkommen von Quantoren mit abstrakten Gegenstandsvariablen zu eliminieren. Ein Beispiel hierfür bildet die Beseitigung von gebundenen Satzvariablen gemäß einem von A. Tarski ersonnenen Verfahren<sup>18</sup>. Es sei „*A*“ ein bestimmter, beliebig gewählter Satz. Dann kann für den Fall eines extensionalen Systems der Allsatz „(*q*) (...*q*...)“ mit der gebundenen Satzvariablen „*q*“ und dem darauf folgenden Kontext „...*q*...“, in welchem diese gebundene Satzvariable „*q*“ als Komponente vorkommt, durch die Konjunktion „...*A*... & ...~*A*...“ (mit Einsetzung von „*A*“ bzw. „~*A*“ genau an den Stellen, an welchen ursprünglich „*q*“ stand) ersetzt werden. Der Grund hierfür ist unmittelbar klar: Wenn ein Kontext für

<sup>18</sup> A. Tarski, „Sur le truth-functions au sense de MM. Russell et Whitehead“, *Fundamenta Mathematicae* 5, 1924, S. 59–74.



jeden beliebigen Satz gelten soll, dann muß er insbesondere auch für den speziellen Satz „ $A$ “ und dessen Negation gelten; und wenn umgekehrt der Kontext für den bestimmten Satz „ $A$ “, ebenso aber auch für die Negation von „ $A$ “ gilt, dann muß der Kontext offenbar für jeden beliebigen Satz gelten. In analoger Weise ist jeder Existenzsatz von der Gestalt „ $(Ep) (\dots p \dots)$ “ durch eine Disjunktion „ $\dots A \dots \vee \dots \sim A \dots$ “ ersetzbar.

Diese beiden letzten Gruppen von Fällen: das eben skizzierte Tarski'sche Verfahren sowie die unter gewissen Bedingungen mögliche Ersetzung des semantischen Begriffs der Gültigkeit durch den syntaktischen Begriff der Beweisbarkeit sind zwei weitere Beispiele für Operationen, mit deren Hilfe es bisweilen gelingt, dem Platonismus zu entrinnen und eine Versöhnung mit dem Nominalismus herzustellen.

Wenn immer die Behauptung aufgestellt wird, daß es in einem speziellen Falle gelungen sei, eine Bezugnahme auf abstrakte Objekte durch Übersetzung des Kontextes in eine nominalistische Sprache als scheinbar zu erweisen, muß genauestens untersucht werden, ob in der vorgeschlagenen Übersetzung nicht ein mehrdeutiger Ausdruck vorkommt, der im vorliegenden Zusammenhang in einer solchen Deutung zu nehmen ist, die mit dem Nominalismus unverträglich ist. Ein Beispiel dafür bildet die Einführung des Klassenbegriffs in den *Principia Mathematica* von Russell-Whitehead. Ausdrücke, die sich auf Klassen beziehen, werden in diesem System nicht als undefinierte Symbole zugelassen, sondern auf dem Wege über sog. Gebrauchsdefinitionen eingeführt; sie können daher stets zugunsten von Propositionalfunktionen aus dem Kontext eliminiert werden. Dies hat bei manchen Theoretikern zu der Annahme geführt, daß in diesem System der P. M. die Mathematik gänzlich vom Platonismus befreit worden sei. Diese Annahme beruht jedoch auf einem Irrtum, für den die Zweideutigkeit des von Russell-Whitehead verwendeten Ausdrucks „Propositionalfunktion“ verantwortlich zu machen ist. Bisweilen dient dieses Wort einfach zur Bezeichnung für offene Sätze, also satzähnliche Ausdrücke, die freie Variable enthalten. Eine solche Verwendung dieses Wortes wäre mit dem Nominalismus durchaus verträglich. Im Rahmen der Russell'schen Theorie, welche der Elimination von Klassen dient, werden die Propositionalfunktionen aber in einem ganz anderen Sinn als Werte von gebundenen Variablen verwendet, nämlich im Sinn von Attributen (Intensionen). Was also in Wahrheit geschieht, ist keineswegs eine Elimination von Universalien, sondern die Zurückführung gewisser Arten von Universalien auf andere: Klassen auf Attribute. Vom logischen Standpunkt aus muß eine derartige Einführung des Klassenbegriffs als eine überflüssige Komplizierung der Theorie angesehen werden, da für ein extensionales System wie die P. M. nichts damit gewonnen wird, daß man Extensionen in Intensionen einlöst: vielmehr wäre es, wie Quine betont, von

vornherein viel zweckmäßiger gewesen, die ganze Theorie der Attribute selbst zur Gänze als eine Klassentheorie aufzubauen.

Es möge abschließend noch eine Bemerkung zu dem Kriterium gemacht werden, mit dessen Hilfe wir die ontologische Voraussetzung einer Theorie beurteilen. Dieses Kriterium nimmt Bezug auf die gebundenen Variablen. Wir haben uns dabei stets allein auf die beiden Fälle des Allquantors „ $(x)$ “ und des Existenzquantors „ $(\exists y)$ “ bezogen. In der Tat gibt es aber noch zahlreiche andere Weisen der Variablenbindung, z. B. die in Beschreibungen „dasjenige  $x$ , welches ... $x$ ...“ vorkommende oder die Klassenabstraktion „ $\hat{x} (...x...)$ “ („die Klasse aller Gegenstände  $x$ , so daß ... $x$ ...“) und analog die Relationsabstraktion, ferner auch die Funktionalabstraktion „ $(\lambda x) (...x...)$ “<sup>19</sup>. Alle diese anderen Arten von Variablenbindungen lassen sich jedoch zurückführen auf solche, in denen bloß Quantoren vorkommen, weshalb unsere Beschränkung auf die letzteren als Kriterien für die ontologische Voraussetzung einer Theorie nichts ausmacht. Es wurden allerdings auch solche Sprachsysteme konstruiert, in denen die Quantoren ihrerseits auf andere Arten von Variablenbindungen zurückgeführt werden (z. B. auf die Klassenabstraktion). Für solche Fälle muß das Kriterium entsprechend umformuliert werden. Es gilt dann zwar immer noch der Satz „sein heißt, Wert einer gebundenen Variablen sein“, aber die in Betracht zu ziehenden gebundenen Variablen sind zunächst nicht die in Quantoren stehenden, sondern andere.

Wie steht es aber mit einer Sprache, die überhaupt nichts enthält, das unseren gebundenen Variablen bzw. Quantoren ähnlich ist? Daß diese Frage nicht bloß eine vage Spekulation betrifft, zeigt das Bestehen formaler Systeme, die auf der sog. Logik der Kombinatoren aufgebaut sind<sup>20</sup> und in welchen es überhaupt keine Variablen gibt. Solange eine derartige Sprache in eine solche übersetzbar ist, in der gebundene Variable in Quantoren vorkommen, entsteht keine Schwierigkeit. Dies gilt gerade auch von der Logik der Kombinatoren. Wir könnten aber einmal auch auf eine Sprache  $L$  stoßen, in bezug auf welche die Rede von einer ontologischen Voraussetzung keinen Sinn mehr ergibt, selbst nicht nach deren möglicher logischer Durchdringung und Schematisierung, da wir in ihr keinerlei Entsprechung für unser „es gibt“ oder „alle“ finden. Dann müßten wir mit Quine die Konsequenz ziehen: „In this event, to seek the ontological commitments of  $L$  is simply to project a provin-

<sup>19</sup> Innerhalb der Funktionalabstraktion bedeutet das „... $x$ ...“ nicht einen offenen Satz, sondern einen offenen Namen. Ein solcher ist z. B. der Ausdruck „ $3 \times x$ “ und „ $(\lambda x) (3 \times x)$ “ ist die Funktion „das Dreifache von“.

<sup>20</sup> Die Grundlagen für eine solche Logik ohne Variable wurden erstmals gelegt von M. Schönfinkel, „Über die Bausteine der mathematischen Logik“, Mathem. Ann. 92, 1924, S. 305—316. Seither wurden solche Systeme insbesondere von H. B. Curry und B. Rosser entwickelt.

cial trait of the conceptual scheme of our culture circle beyond its range of significance. Entity, objectuality, is foreign to the *L*-speaker's conceptual scheme"<sup>21</sup>.

##### 5. Konstruktiver Konzeptualismus. Das System von Hao Wang.

Wir wollen nun nochmals auf den Konzeptualismus zurückkommen, also auf jene Anschauung, wonach die Universalien Erfindungen des menschlichen Geistes sind. Frühere Betrachtungen haben uns gezeigt, daß der Konzeptualismus als psychologische Theorie ein undurchführbares Programm darstellt. Der Zusammenbruch des psychologischen Konzeptualismus bedeutet aber noch nicht den Zusammenbruch des Konzeptualismus überhaupt. Eine konzeptualistische These kann auch in der Gestalt eines konstruktiven Konzeptualismus vertreten werden. Dies ist dann allerdings keine Position mehr, die *zwischen* Nominalismus und Platonismus steht, sondern eine Abart des Platonismus. Wenn wir uns wieder auf den extensionalen Platonismus beschränken, so kann der jetzt zu beschreibende konzeptualistische Standpunkt durch die Forderung charakterisiert werden, daß die definierenden Bedingungen für Klassen bestimmten Konstruktionsprinzipien genügen müssen. Wir müssen dies zunächst näher erläutern.

In welcher Weise können wir uns im Rahmen einer Theorie mit Klassen beschäftigen? Sofern die fraglichen Klassen eine endliche und darüber hinaus nicht zu große Anzahl von Elementen enthalten, können wir jede einzelne Klasse vollständig dadurch beschreiben, daß wir die Elemente anführen, die in ihr vorkommen. Enthält die Klasse sehr viele Elemente (z. B. alle Fixsterne des Universums oder sämtliche Wassermoleküle in einem Teich), so ist eine derartige Aufzählung praktisch ausgeschlossen. Und wenn die Klasse sogar unendlich viele Elemente enthält, wie z. B. alle Primzahlen, so ist die direkte Form der Beschreibung auch theoretisch unmöglich. In einem solchen Falle bleibt uns keine andere Wahl, als der Rückgriff auf ein Verfahren, welches erstmals in der Geometrie mit Erfolg angewendet worden ist und infolge der dort zutage getretenen Fruchtbarkeit ganz allgemeine Verwendung gefunden hat. Das Verfahren besteht darin, für die betreffende Klasse eine definierende Bedingung zu finden, d. h. eine Bedingung, die von den Elementen der Klasse erfüllt wird und nur von diesen. Statt mit der ungreifbaren unendlichen Klasse beschäftigt man sich dann mit dieser definierenden Bedingung. Eine solche Bedingung kann durch einen offenen Satz, etwa „ $Fx$ “, mit einer freien Variablen  $x$  ausgedrückt werden. Eine Klasse  $\alpha$  wird durch die Bedingung  $Fx$  genau dann festgelegt, wenn die Aussage zutrifft:

<sup>21</sup> Quine, a. a. O., S. 107.



- (1)  $(x) (x\epsilon\alpha \equiv Fx)$   
 (d. h. ein Gegenstand  $x$  gehört zu der Klasse  $\alpha$  genau dann,  
 wenn „ $Fx$ “ gilt).

Es soll z. B. ein Kreis als eine Klasse von Punkten eingeführt werden.  $E$  sei die Ebene, in welcher der Kreis liegt,  $P$  sein Mittelpunkt und  $r$  sein Radius. Als „ $Fx$ “ ist hier die Aussage zu wählen „ $x$  liegt in  $E$  und hat von  $P$  den Abstand  $r$ “. Der Kreis ist dann nach (1) jene Klasse  $\alpha$ , zu der ein Punkt als Element dann und nur dann gehört, wenn er diese eben formulierte Bedingung erfüllt. Um diesem Vorgehen eine ganz allgemeine Anwendung zu sichern, muß das folgende Prinzip aufgestellt werden: Es gibt, was immer auch für eine Bedingung  $Fx$  gewählt worden sein möge, stets eine Klasse  $\alpha$ , die zu  $Fx$  in der durch (1) beschriebenen Relation steht. D. h. also, wir müssen die folgende Aussage als wahr annehmen:

- (2)  $(E\alpha) (x) (x\epsilon\alpha \equiv Fx)$   
 für beliebige Einsetzungen von offenen Sätzen mit der freien Variablen „ $x$ “ für „ $Fx$ “.

Dieses Prinzip<sup>22</sup> der Mengenabstraktion wurde insbesondere in der klassischen Mengenlehre stets ausdrücklich oder stillschweigend vorausgesetzt.

Wir haben dauernd von der „definierenden Bedingung“ einer Klasse gesprochen und uns damit eigentlich ganz auf eine konstruktivistische Terminologie festgelegt; denn der Vertreter eines platonistischen Standpunktes im strengen Sinne wird sagen, die Formulierung einer Bedingung und Anwendung von Prinzip (2) auf diese Bedingung bedeute keineswegs, daß eine Klasse  $\alpha$  durch Definition *geschaffen* werde. Vielmehr *wählen* wir mit Hilfe der Bedingung  $Fx$  lediglich aus der an sich bestehenden Gesamtheit von Klassen eine bestimmte *aus*. Statt von „Definitionsbedingung“ müßte man daher eigentlich von „Auswahlbedingung“ sprechen. Die Tätigkeit eines Mengentheoretikers gleicht nach dieser streng platonistischen Auffassung nicht der eines Ingenieurs, der auf Grund frei erdachter Konstruktionspläne Bauwerke errichtet, sondern der eines Fischers, der seine Netze in den Ozean wirft und seinen bald mehr alltäglichen Fang von vertrauten Fischen, bald mehr ungewöhnlichen Fang von merkwürdigen Fischen einholt.

Sofern man das Prinzip in der Fassung (2) beibehalten könnte, wäre gegen diese Einstellung des strengen Platonisten nichts zu sagen. Nun hat aber das Prinzip der Klassenabstraktion (2) einen Nachteil, der die Beibehaltung des Prinzips in dieser Form ausschließt: Es führt zu logischen Widersprüchen. Um dies einzusehen, braucht man nur die Russell'sche Bedingung „ $\sim (x\epsilon x)$ “ („ $x$  ist kein

<sup>22</sup> Eigentlich ist (2) ein Schema, aus welchem sich erst durch die unendlich vielen möglichen Einsetzungen von offenen Sätzen für „ $Fx$ “ bestimmte Aussagen ergeben. Um (2) als Satz statt als Schema zu formulieren, müßte man es in die Metasprache übersetzen.

Element von  $x$ “) heranzuziehen. Diese Bedingung scheint ganz einwandfrei zu sein, da sie von den meisten Gegenständen erfüllt wird: Erstens wird sie erfüllt von allen Gegenständen, die überhaupt keine Klassen sind, denn diese Gegenstände enthalten keine Elemente und daher auch insbesondere nicht sich selbst als Element; zweitens aber wird sie auch erfüllt von den meisten Klassen, denn wenn  $G$  die Klasse der geraden Zahlen ist, dann gilt  $\sim (G \varepsilon G)$ , da die Klasse der geraden Zahlen keine gerade Zahl ist, und wenn  $T$  die Klasse der Tannenbäume ist, dann gilt auch  $\sim (T \varepsilon T)$ , da die Klasse der Tannenbäume kein Tannenbaum ist. Obwohl also diese Bedingung für fast alles gilt, führt ihre Einsetzung in (2) zu einem logischen Widerspruch, wie man sofort sieht, wenn man die Einsetzung „ $\sim (x \varepsilon x)$ “ für „ $Fx$ “ in (2) vornimmt und sodann gemäß dem Schluß vom „alle“ auf ein beliebiges Einzelnes für „ $x$ “ „ $\alpha$ “ einsetzt. Es ist bekannt, daß man mittels unendlich vieler verschiedener anderer Einsetzungen analoge Widersprüche ableiten kann.

Es wurden verschiedene Verfahren entwickelt, um aus dieser Antinomisituation herauszukommen. Allen gemeinsam ist die Abkehr vom strengen Platonismus und seine Ersetzung durch die eine oder andere Art von Konstruktionismus: *Das Netz des Fischers zerreißt und der Ingenieur tritt auf den Plan*. Das zweifellos intuitiv befriedigendste Verfahren ist jenes, in welchem die Klassen sukzessive nach bestimmten Ordnungsprinzipien aufgebaut werden<sup>23</sup>: Die Individuen erhalten die Ordnung 0, Klassen von ihnen die Ordnung 1, Klassen von Klassen von Individuen die Ordnung 2 usw. Dieser Aufbau der Klassenhierarchie setzt eine Modifikation des Prinzips der Klassenabstraktion (2) voraus: es muß verlangt werden, daß die Klasse  $\alpha$  eine um 1 höhere Ordnung aufweise als  $x$  und daß alle in „ $Fx$ “ vorkommenden gebundenen Variablen eine niedrigere Ordnung haben als  $\alpha$ . Aus Gründen, die sogleich ersichtlich werden dürften, empfiehlt es sich, die Ordnungen nicht im ausschließenden, sondern in einem nach oben hin kumulativen Sinn zu nehmen, so daß also jede Klasse (bzw. jede Klassen repräsentierende Variable) von der Ordnung  $n$  auch alle Ordnungen hat, die größer sind als  $n$ . Diese Revision des Prinzips der Klassenabstraktion muß ferner ergänzt werden durch eine Einschränkung, die jenem Axiom aufzuerlegen ist, welches den Schluß vom „alle“ auf ein beliebiges Einzelnes vornimmt und das z.B. die Gestalt haben kann:

<sup>23</sup> Das hier angeführte Verfahren, welches eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Vorgehen in den Principia Mathematica aufweist, findet sich skizziert bei Quine, a. a. O., S. 125 ff. Das weiter unten erwähnte System von Hao Wang ist beschrieben in „The Formalization of Mathematics“, Journal of Symbol. Log., 19, 1954, S. 241–266. Vgl. auch Hao Wang und R. Mc. Naughton, „Les Systemes Axiomatiques de la Theorie des Ensembles“, Paris 1953.

(3)  $(x) Fx \supset Fy.$

Es muß hier verlangt werden, daß die Ordnung von „y“ nicht höher sein darf als die von „x“. Diese Zusatzbestimmung ist dadurch motiviert, daß wegen der Zuweisung von Ordnungen zu Klassen die Werte von y, falls diese die Ordnung k haben, nur dann unter den Werten von x, welche die Ordnung j haben mögen, vorkommen können, wenn  $j \geq k$ .

Die andere ergänzende Bestimmung, wonach die gebundenen Variablen innerhalb der Formel „Fx“ nicht einmal die Ordnung von  $\alpha$  haben dürfen, muß noch gerechtfertigt werden. Sie hängt zusammen mit den sog. „imprädikativen Definitionen“. Darunter werden solche Definitionen verstanden, durch welche eine Klasse unter Bezugnahme auf eine Gesamtheit eingeführt wird, in welcher die betreffende Klasse selbst vorkommt. Für einen konstruktionistisch denkenden Logiker oder Mathematiker stellt ein derartiges Vorgehen einen *circulus vitiosus* dar. Der strenge Platonist wird den Vorwurf des *circulus vitiosus* nicht akzeptieren, da nach seiner Ansicht die neue Klasse ja nicht erst geschaffen, sondern bloß aus einer bereits vorhandenen Gesamtheit ausgewählt wird; und für eine derartige Auswahl macht es nichts aus, wenn man dabei auf eine Menge Bezug nimmt, in der die fragliche Klasse selbst vorkommt. Was der Konstruktionist dem entgegenhalten wird, und zwar mit Recht, ist gerade der Umstand, daß die streng platonistische Einstellung zu den Mengenantinomien führt und daß bei all diesen Antinomien imprädikative Begriffsbildungen eine entscheidende Rolle spielen. Der obige einschränkende Zusatz ist eine präzise Fassung des Verbotes imprädikativer Definitionen. Angenommen nämlich, innerhalb von „Fx“ käme eine gebundene Variable, etwa „(β)“, vor, welche von derselben Ordnung n wäre wie die zu konstruierende Klasse  $\alpha$ . Zum Wertbereich des Quantors „(β)“ würden sämtliche Objekte von der Ordnung n gehören, insbesondere auch die erst zu bildende Klasse  $\alpha$  selbst. Dieser Zirkel wird durch die Zusatzbestimmung über gebundene Variable vermieden.

Es ist jetzt auch klar, auf welche Weise die Russell'sche Antinomie im Rahmen dieser konstruktionistischen Theorie vermieden wird. Man kann wohl noch immer für jede Ordnung n die Klassen aller jener Klassen von der Ordnung n bilden, die sich nicht selbst als Element enthalten, d. h. man kann die Aussage formulieren (wobei wir die Ordnungen als obere Indizes anschreiben):

(4)  $(E\alpha^{n+1}) (x^n) [x^n \varepsilon \alpha^{n+1} \equiv \sim (x^n \varepsilon x^n)]$  <sup>24</sup>

Aber die so gebildete Klasse ist selbst von n + 1-ter Ordnung und

<sup>24</sup> In der Möglichkeit, eine derartige Aussage zu bilden, zeigt sich der Unterschied des hier diskutierten Verfahrens gegenüber jenem in den *Principia Mathematica*. Dort nämlich würde eine Formel von der Gestalt  $x \varepsilon x$  als sinnlos ausgeschieden werden, ebenso auch jede Aussage, die diese Formel als Bestandteil enthielte.



die Frage, ob sie zu sich selbst gehört oder nicht, führt zu keiner Paradoxie. Tatsächlich kann man aus (4) auch nicht die widerspruchsvolle Aussage:

$$(5) \quad (E\alpha^{n+1}) [\alpha^{n+1} \varepsilon \alpha^{n+1} \equiv \sim (\alpha^{n+1} \varepsilon \alpha^{n+1})],$$

welche die jetzige Analogie zur kontradiktorischen Aussage Russells wäre, ableiten; denn offenbar müßte man für eine derartige Ableitung die folgende Formel zur Verfügung haben:

$$(6) \quad (x^n) [x^n \varepsilon \alpha^{n+1} \equiv \sim (x^n \varepsilon x^n)] \supset [\alpha^{n+1} \varepsilon \alpha^{n+1} \equiv \sim (\alpha^{n+1} \varepsilon \alpha^{n+1})].$$

Diese Aussage (6) verstößt jedoch gegen die oben formulierte Einschränkung der Regel „(x)  $Fx \supset Fy$ “: aus der Gültigkeit einer Aussage für alle  $x$  von der Ordnung  $n$  kann nicht auf ihre Gültigkeit für ein bestimmtes Objekt von der Ordnung  $n+1$  geschlossen werden.

Die Modifikation des ursprünglichen (naiven) Prinzips der Klassenabstraktion sowie die Einschränkung in Regel (3) stellen zusammen eine präzise Formulierung der konzeptualistischen These dar, wonach Klassen nicht bereits als solche existieren, sondern Ergebnisse menschlicher Denktätigkeit sind. Was der psychologische Konzeptualismus vergeblich durch seine vage Abstraktionstheorie zu erreichen suchte, hat hier seinen Niederschlag in der Gestalt exakter Regeln gefunden. Diesen konstruktiven Konzeptualismus müssen wir deshalb zum Platonismus rechnen, weil er abstrakte Gegenstandsvariable (nämlich Klassenvariable) verwendet; und der Gebrauch oder Nichtgebrauch von solchen Variablen ist für uns ja stets das Kriterium für das Vorliegen oder Nichtvorliegen eines Platonismus. Wir können den konstruktiven Konzeptualismus bloß innerhalb des Platonismus von demjenigen unterscheiden, was wir den strengen Platonismus nannten, d. h. von jener Position, nach welcher die Klassen keinen Konstruktionsprinzipien zu genügen brauchen, sondern aus dem alle Universalien „an sich“ enthaltenden Ozean von uns nach Belieben herausgefischt werden können.

Eine unvermeidliche Konsequenz zieht der Konstruktionismus allerdings nach sich: Die Theorie des Transfiniten mit der Hierarchie von immer reicher werdenden Unendlichkeiten fällt hier hinweg. Um eine solche Theorie aufzubauen, benötigt man nämlich das Theorem von Cantor, nach welchem die Klasse der Teilklassen einer gegebenen Klasse von größerer Mächtigkeit ist als die gegebene Klasse selbst. Ist die gegebene Klasse unendlich, so stellt danach die Klasse ihrer Teilklassen eine Unendlichkeit von größerer Mächtigkeit dar. Dies führt zu einem Prozeß, der nach oben hin nicht abbricht. Das Cantor'sche Theorem steht für eine konstruktive Theorie jedoch nicht mehr zur Verfügung, weil im Beweis dieses Theorems an einer Stelle eine imprädikative Definition vorausgesetzt werden muß. Wir wollen uns dies an dem speziellen Beispiel des Cantor'schen Beweises klar machen, daß die Mengen aller Mengen von positiven ganzen Zahlen nicht abzählbar ist (dies ist offenbar identisch mit dem Beweis der Überabzählbarkeit der Menge der reellen Zahlen,

da jede einzelne reelle Zahl als eine Menge von positiven ganzen Zahlen aufgefaßt werden kann).  $M$  sei die Menge aller positiven ganzen Zahlen,  $MM$  die Menge aller Mengen von positiven ganzen Zahlen. Angenommen, es gäbe eine eindeutige Entsprechung  $g(x) = y$  zwischen  $M$  und  $MM$  dergestalt, daß es für jede positive ganze Zahl  $x_i$  aus  $M$  eine Menge von positiven ganzen Zahlen  $g(x_i)$  in  $MM$  gäbe, welche das Abbild von  $x_i$  wäre. Jede positive ganze Zahl  $z$  muß dann offenbar entweder selbst zu ihrem Abbild  $g(z)$  als Element gehören oder nicht. Man betrachte nun die Menge  $P$  aller jener positiven ganzen Zahlen  $z$ , die nicht zu  $g(z)$  als Element gehören.  $P$  ist eine Menge von positiven ganzen Zahlen und daher selbst Element von  $MM$ . Nach Annahme müßte es eine positive ganze Zahl  $k$  in  $M$  geben, deren Abbild  $g(k)$  in  $MM$  genau die Menge  $P$  wäre. Gehört nun  $k$  als Element zu  $g(k)$  oder nicht? Wenn  $k$  zu  $g(k)$  gehört, dann gehört es auf Grund der Definition von  $g(k)$ , d. h. von  $P$ , nicht zu  $g(k)$  (denn in  $P$  kommen nur jene positiven ganzen Zahlen als Elemente vor, die *nicht* in ihren Abbildern enthalten sind); wenn  $k$  hingegen nicht zu  $g(k)$  gehört, dann muß es, wieder auf Grund der Definition von  $P$ , zu  $g(k)$  gehören (denn  $P$  muß *alle* positiven ganzen Zahlen enthalten, die nicht in ihren Abbildern vorkommen). Wir gelangen also zu einem Widerspruch. Daraus folgt: Wenn irgendeine eindeutige Entsprechung zwischen positiven ganzen Zahlen und Mengen solcher Zahlen gegeben ist, so können wir stets weitere Mengen von positiven ganzen Zahlen finden, die von den bereits abgezählten Mengen solcher Zahlen verschieden sind. Cantor zog aus der Tatsache, daß keine Abzählung alle Mengen von positiven ganzen Zahlen ausschöpft, den Schluß, daß die Menge aller Mengen von positiven ganzen Zahlen absolut un abzählbar sei.

Der Konstruktionist wird dem zweierlei entgegenhalten: Erstens ist der Schluß auf die absolute Unabzählbarkeit der Menge  $MM$  selbst unter der Voraussetzung unberechtigt, daß das geschilderte Beweisverfahren unanfechtbar wäre. Um nämlich diesen Schluß zu rechtfertigen, muß man voraussetzen, daß es eine Menge gibt, welche alle Mengen von positiven ganzen Zahlen in sich schließt oder daß ein Gesetz existiert, welches eine Menge definiert, die alle diese Mengen von positiven ganzen Zahlen enthält. Dies ist jedoch eine Denkweise, die nur im strengen Platonismus, nicht hingegen im Konstruktionismus zu Hause ist; denn für den Konstruktionisten gibt es keine solche Menge und kein derartiges Gesetz. Die Annahme einer abgeschlossenen Unendlichkeit ist für ihn eine platonistische Fiktion; das Unendliche existiert für ihn in keiner anderen Weise denn als Möglichkeit unbegrenzt fortschreitender Konstruktionen und dies widerstreitet der Idee abgeschlossener unendlicher Gesamtheiten. Zweitens wird der Konstruktionist hervorheben, daß die Menge  $P$  mit Hilfe einer imprädikativen Definition eingeführt worden ist. Die Definition dieser Menge erfolgt ja durch die fol-

gende Bestimmung: eine positive ganze Zahl  $x$  gehört zu  $P$  dann und nur dann, wenn es eine Menge  $X$  in  $MM$  gibt, so daß  $X$  gleich  $g(x)$  ist und  $x$  nicht zu  $X$  gehört. Hierbei wird ein Existenzquantor mit einer Variablen verwendet, zu deren Wertbereich sämtliche Mengen von  $MM$  gehören, insbesondere also auch die durch diese Definition zu schaffende Menge  $P$  selbst. Dieses Vorgehen beruht nach konstruktionistischer Auffassung auf einem absurden Gedankengang: Um festzustellen, ob eine positive ganze Zahl  $n$  zur Menge  $P$  gehört, müssen wir alle Elemente von  $MM$ , inklusive die Menge  $P$  selbst, daraufhin überprüfen, ob eine dieser Mengen mit  $g(n)$  identisch ist und gleichzeitig  $n$  nicht zu ihr gehört; um die Menge  $P$  definieren zu können, muß diese Menge bereits vorhanden sein. Die Absurdität würde erst verschwinden, wenn man die Mengen als an und für sich existierend annehmen könnte, bevor man sie durch Definition einführt und über sie Aussagen bildet. Eine solche Annahme muß aber verworfen werden, da sie zu logischen Widersprüchen führt, wie die Russell'sche Paradoxie zeigt. In der Tat beruht ja auch der von Russell konstruierte Widerspruch auf gar nichts anderem als auf diesem Cantor'schen Diagonalverfahren mit seiner imprädikativen Definition. Die oben erwähnte Zusatzbestimmung zum Schema (2) über die Ordnungsbeschränkung der gebundenen Variablen in „ $Fx$ “, zusammen mit dem Zusatz betreffend die Ordnungen von „ $x$ “ und „ $y$ “ in „ $(x)Fx \supset Fy$ “, verbieten die Anwendung dieses Verfahrens sowie aller analoger Methoden der Klassenbildung.

Wir wollen nun dazu übergehen, einige Einzelheiten des bisher wohl vorteilhaftesten konstruktionistischen Aufbaues der Mathematik zu erwähnen, nämlich des Systems  $\Sigma$  von Hao Wang<sup>25</sup>. Dieses System weist auch vom Standpunkt der Metamathematik bedeutende Vorzüge auf. Im System  $\Sigma$  treten besonders die folgenden drei Eigenschaften in den Vordergrund: 1. Es ist eine streng konstruktionistische Theorie im geschilderten Sinn (mit einer kumulativen Fassung des Begriffs der Ordnung); 2. die Hierarchie der Ordnungen wird ins Transfinite hinein fortgesetzt; 3. es ist kein System von der bisher üblichen Gestalt, sondern die Vereinigung einer unendlichen Folge von immer reicheren Systemen.

Hierzu mögen einige Erläuterungen gegeben werden. Die Theorie ist in der oben geschilderten Weise konstruktiv aufgebaut. Der Bereich der Gegenstände von 0-ter Ordnung besteht aus irgendeiner abzählbaren Gesamtheit, z. B. der Gesamtheit aller positiven ganzen Zahlen<sup>26</sup>, die Gegenstände von der ersten Ordnung sind

<sup>25</sup> Für technische Details vergleiche Hao Wang, a. a. O., S. 248.

<sup>26</sup> Ein eigenes Unendlichkeitsaxiom wird hierfür jedoch nicht benötigt; denn man kann als Individuenbereich von 0-ter Ordnung auch alle jene endlichen Mengen nehmen, die nach dem Frege'schen Verfahren aus der leeren Menge aufgebaut werden. Die Anwendung des Frege'schen Verfahrens der Erzeugung der Unendlichkeit „aus dem Nichts“ steht mit dem



dieselben wie jene von der 0-ten Ordnung (kumulative Fassung des Begriffes der Ordnung!) sowie alle jene Mengen von solchen Gegenständen 0-ter Ordnung, die mit Hilfe von Eigenschaften definiert werden können, welche höchstens auf die Gesamtheit aller Objekte 0-ter Ordnung Bezug nehmen. Technisch gesprochen ist dies gerade die früher erwähnte Beschränkung im Schema (2): die Eigenschaften, von welchen im letzten Satz die Rede war, müssen mittels solcher Formeln beschrieben werden, die keine gebundenen Variablen von höherer als erster Ordnung enthalten. Analog umfassen für jede positive ganze Zahl  $n$  die Mengen von der Ordnung  $n + 1$  zunächst alle Mengen von der Ordnung  $n$  sowie alle jene Mengen, die mit Hilfe von Formeln definiert wurden, in denen gebundene Variable von höchstens  $n$ -ter Ordnung vorkommen (d. h. also die mit Hilfe solcher Eigenschaften definiert wurden, die höchstens auf die Gesamtheit aller Mengen  $n$ -ter Ordnung Bezug nehmen). Die Mengen von der Ordnung  $\omega$  umfassen alle und nur die Mengen von endlicher Ordnung. So wie die Mengen von der Ordnung  $n + 1$  zu jenen von der Ordnung  $n$  bezogen sind, so stehen auch für eine beliebige Ordinalzahl  $\alpha$  die Mengen von der Ordnung  $\alpha + 1$  in der Beziehung zu jenen von der Ordnung  $\alpha$ . Und ebenso sind die Mengen von der Ordnung  $\beta$ , falls  $\beta$  irgendeine Limeszahl einer monoton ansteigenden Folge  $\alpha_1, \alpha_2 \dots$  von Ordinalzahlen ist, zu den Mengen von den Ordnungen  $\alpha_1, \alpha_2 \dots$  analog bezogen wie die Mengen von der Ordnung  $\omega$  zu den Mengen mit endlicher Ordnung in Beziehung stehen. Dadurch ist für jede Ordnung eine Vermeidung bedenklicher imprädikativer Begriffsbildungen gewährleistet.

In der Verwendung von Ordinalzahlen, welche zu der sogenannten Cantor'schen zweiten Zahlklasse gehören, bei der Beschreibung der Ordnungen könnte man eine unzulässige Anleihe bei der Theorie des Transfiniten vermuten. Dies ist jedoch nur Schein; denn was in der Tat verwendet wird, sind nur die sog. „konstruktiven Ordinalzahlen“, die mit Hilfe von rekursiven Funktionen in einer auch vom kritischen konstruktionistischen Standpunkt aus unbedenklichen Weise eingeführt werden können<sup>27</sup>. Für jede derartige kon-

konstruktiven Denken in Einklang, wenn man die Ordnungen kumulativ auffaßt: Die leere Klasse habe die Ordnung 0; ihre Einerklasse (d. h. die Klasse, die sie als einziges Element enthält) hat die Ordnung 1. Auf dieser Stufe liegen bereits zwei Objekte vor: die leere Klasse, welche automatisch auch die Ordnung 1 hat, und ihre Einerklasse. Die Erzeugung der Einerklasse dieser letzteren Klasse ergibt eine Klasse zweiter Ordnung. Auf dieser Stufe liegen daher bereits drei Objekte vor usw. Auf der Ordnungsstufe  $\omega$  steht uns somit eine abzählbare Ausgangsgesamtheit zur Verfügung, die dem eigentlichen Aufbau der Theorie zugrunde gelegt werden kann.

<sup>27</sup> Definitionen für diese Ordinalzahlen wurden gegeben von S. C. Kleene, „On Notation for Ordinal Numbers“, *Journal of Symbol. Log.* 3, 1938, S. 150—155, und A. Church, „The Constructive Second Number Class“,

struktive Ordinalzahl  $\alpha$  erhält man ein spezielles System  $\Sigma_\alpha$ , welches alle Mengen bis zur Ordnung  $\alpha$  enthält. Trotz der Bezugnahme auf solche speziellen Systeme gewinnt man zahlreiche präzise Resultate für die Theorie  $\Sigma$ , welche die Vereinigung aller speziellen Systeme  $\Sigma_\alpha$  darstellt.

Die außerordentliche Bedeutung des Zusammenspiels einer Verwendung von Ordnungen, die nach oben hin kumulativ sind, und der Fortsetzung dieser Ordnungen in die zweite Zahlklasse auf dem Wege über konstruktive Ordinalzahlen zeigt sich, wenn man einen Vergleich mit dem Vorgehen in der verzweigten Typentheorie von Russell - Whitehead anstellt. Die verzweigte Typentheorie ist, roh gesprochen, das Analogon zur Theorie  $\Sigma_\omega$  unter Weglassung der Variablen von der Ordnung  $\omega$ . Um nicht in Schwierigkeiten zu kommen, mußte Russell das sog. Reduzibilitätsaxiom verwenden. Dieses Axiom besagt, daß es für jede Menge eine extensionsgleiche Menge gäbe, deren Ordnung genau um 1 größer ist als die höchste Ordnung ihrer Argumente<sup>28</sup>. Das Reduzibilitätsaxiom ermöglicht es uns, Sätze über alle Mengen oder Funktionen gegebener Objekte überhaupt zu bilden, zusätzlich zu den Aussagen über alle Mengen oder Funktionen von gegebener Ordnung. Um z. B. einen Satz über Mengen von positiven ganzen Zahlen aller Ordnungen zu formulieren, muß man beim Gebrauch von Variablen  $x^n, y^n, \dots$  ( $n = 1, 2, \dots$ ), die mit einem Ordnungsindex versehen sind, entweder einen Satz von unendlicher Länge bilden (da die gewollte Aussage für jede Wahl  $n$  des Ordnungsindex auszusprechen wäre) oder aber das Reduzibilitätsaxiom benützen. Unendlich lange Sätze können wir nicht formen; daher scheint nur die letztere Möglichkeit zu verbleiben. Eine typische Anwendung findet dieses Reduzibilitätsaxiom bei Russell in der Theorie der Identität. Zwei Individuen sollen dort als identisch definiert werden, wenn sie dieselben Eigenschaften haben (*principium identitatis indiscernibilium*). Diese Aussage kann jedoch in der Typentheorie unmittelbar gar nicht ausgesprochen werden, da sie ja die Gleichheit der Eigenschaften *sämtlicher Ordnungen* verlangt, also eine Konjunktion unendlich vieler Einzelaussagen darstellen müßte: nämlich für jede spezielle Ordnung  $n$  einen Satz über die Gleichheit der Eigenschaften dieser Ordnung  $n$  zu enthalten hätte. Das Vorgehen Russells besteht darin, die Identität zweier Individuen bloß dadurch zu definieren, daß sie dieselben Eigenschaften der *ersten Ordnung* gemeinsam haben. Mit Hilfe des Reduzibilitätsaxioms wird dann bewiesen, daß zwei

Bulletin of the American Mathematical Society, 44, 1938, S. 224—232. Vgl. dazu auch die späteren Bemerkungen zum Begriff der konstruktiven Ordinalzahlen in dieser Abhandlung.

<sup>28</sup> In der Typentheorie werden keine kumulativen, sondern exklusive Ordnungen verwendet, d. h. eine Klasse (bzw. die sie repräsentierende Variable) hat nur eine ganz bestimmte Ordnung und nicht auch alle höheren Ordnungen.

derartige Individuen dieselben Eigenschaften sämtlicher Ordnungen haben. Ein anderes Beispiel bildet die Theorie der positiven ganzen Zahlen. Nach der logizistischen Definition ist eine positive ganze Zahl eine solche, der *alle Eigenschaften* zukommen, die der Zahl 1 zukommen sowie den Nachfolgern von solchen Zahlen, die diese Eigenschaften besitzen. Wieder ist diese Aussage als solche in den Principia Mathematica unausdrückbar und läßt sich zunächst nur auf alle Eigenschaften der ersten Ordnung anwenden; erst unter Heranziehung des Reduzibilitätsaxioms kann geschlossen werden, daß die Aussage auch für die Eigenschaften zweiter, dritter Ordnung usw. gilt.

Die weitaus wichtigste Anwendung dieses Axioms findet sich jedoch in der Theorie der reellen Zahlen; denn da die reellen Zahlen einerseits als gewisse Mengen von rationalen Zahlen definiert werden, andererseits jedoch solche Mengen von rationalen Zahlen verschiedene Ordnungen aufweisen können, würden wir auch reelle Zahlen von verschiedenen Ordnungen erhalten. Ein berühmt gewordenes Beispiel aus dieser Theorie ist das Theorem von der kleinsten oberen Grenze einer beschränkten Menge reeller Zahlen<sup>29</sup>. Wenn die gegebene Menge aus reellen Zahlen von der Ordnung  $n$  besteht, so hat die reelle Zahl, welche die kleinste obere Grenze darstellt, die Ordnung  $n + 1$ . Bereits H. Weyl hatte in seinem Buch „Das Kontinuum“<sup>30</sup> die Möglichkeit in Betracht gezogen, die kleinste obere Grenze einer beschränkten Menge von reellen Zahlen durch eine reelle Zahl von höherer Ordnung zu definieren, diese Möglichkeit jedoch als philosophisch unbefriedigend verworfen. Das Reduzibilitätsaxiom macht auch in diesem Falle die Notwendigkeit einer Unterscheidung von reellen Zahlen verschiedener Ordnung nachträglich wieder rückgängig.

Dieses Axiom ist heftig angegriffen worden, und zwar vom konstruktionistischen Standpunkt aus mit vollem Recht. Weyl nannte es einen der Einsicht sich völlig verschließenden Satz, durch dessen Annahme Russell „die Vernunft Harakiri begehen“ lasse<sup>31</sup>. In der Tat wäre es ein Irrtum, zu glauben, daß das Reduzibilitätsaxiom keine andere Funktion habe als die, Aussagen über Mengen und Funktionen zu formulieren, ohne dabei unendlich viele Ordnungen einzuführen, also unendlich lange Sätze zu bilden. Dieses Axiom

<sup>29</sup> Dieses Theorem ist zugleich ein Beispiel für einen Fall, wo in der klassischen Analysis eine überabzählbare Gesamtheit als „fertiger Bereich“ vorausgesetzt wird. Für eine kurze Darstellung dieses Sachverhaltes vgl. meine „Metaphysik – Wissenschaft – Skepsis“, S. 218 ff. (dieser Abschnitt enthält einen sinnstörenden Druckfehler; auf S. 218, Z. 19 v. o. muß es statt „die Existenz einer beschränkten Menge“ heißen „die Existenz der oberen Grenze einer beschränkten Menge“).

<sup>30</sup> Leipzig 1918, S. 23.

<sup>31</sup> H. Weyl, „Die Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft“, in: Handbuch der Philosophie, II, München – Berlin 1927, S. 40.



ermöglicht es uns außerdem, Mengen mit Hilfe von imprädikativen Definitionen einzuführen. Dies zeigt sich z. B. darin, daß das Cantor'sche Theorem, wonach es in einem absoluten Sinne mehr reelle Zahlen als positive ganze Zahlen gibt, in einer modifizierten Form innerhalb der Typentheorie durch Anwendung dieses Axioms erhalten werden kann. Nun sind aber für jeden Beweis der Existenz einer überabzählbaren Unendlichkeit imprädikative Definitionen unvermeidlich. Die Typentheorie war ursprünglich als eine rein konstruktionistische Theorie gedacht; daher müßte in ihr jede imprädikative Definition vermieden werden, da eine solche vom konstruktionistischen Standpunkt aus als ein *circulus vitiosus* anzusehen ist. Nach Hinzunahme des Reduzibilitätsaxioms (welches Russell zunächst vermutlich in der Annahme akzeptierte, damit nur die technische Unmöglichkeit des Aussprechens unendlich langer Sätze zu vermeiden) erweist sich die Theorie als inkonsequent: der strenge Platonismus, der für die Antinomien verantwortlich zu machen ist, wird durch eine Hintertür wieder in den Bereich der Logik und Mathematik hereingelassen.

Die Methode, welche Hao Wang für das System  $\Sigma_\omega$  zur Anwendung bringt, ist so geartet, daß sie ohne jede zusätzliche axiomatische Festsetzung die Vorzüge des Reduzibilitätsaxioms bewahrt, ohne jedoch dessen Nachteile mit einzuschließen. Der dabei angewendete gedankliche Trick ist im Grunde höchst einfach: es wird jetzt zugelassen, über Mengen und Funktionen *aller Ordnungen* gleichzeitig zu sprechen, ohne dafür unendlich lange Sätze (oder das Reduzibilitätsaxiom) zu benötigen, und zwar dadurch, daß die fraglichen Aussagen mit Hilfe von Variablen der Ordnung  $\omega$  – Wang nennt sie „generelle Variable“ – formuliert werden. Es kann im System  $\Sigma$  z. B. leicht bewiesen werden, daß es für jede begrenzte Menge  $x^\omega$ <sup>32</sup> von reellen Zahlen eine reelle Zahl  $y^\omega$ , also *von derselben Ordnung*, geben muß, welche die kleinste obere Grenze von  $x^\omega$  darstellt. Auf Grund der Festsetzung über die Ordnungen ist jede Menge  $x^\omega$  nämlich zugleich eine Menge von reellen Zahlen einer bestimmten endlichen Ordnung  $n$ ; diese muß als kleinste obere Grenze eine reelle Zahl von der Ordnung  $n + 1$  haben und diese letztere ist wegen der nach oben hin kumulativen Ordnungen als solche zugleich eine Menge von der Ordnung  $\omega$ . Analog kann – um noch die beiden anderen Fälle zu erwähnen, die oben als Beispiele für eine Anwendung des Reduzibilitätsaxioms angeführt worden waren – die Identität von Individuen mit Hilfe von generellen Variablen definiert werden<sup>33</sup>, wodurch eine Aussage entsteht, die gleichbedeutend ist mit der, daß diese Individuen dieselben Eigenschaften sämtlicher

<sup>32</sup> Wir fügen die Ordnungsbezeichnungen wieder als oberen Index an.

<sup>33</sup> Das heißt zwei Individuen werden für identisch erklärt, wenn sie alle Eigenschaften  $x^\omega$  gemeinsam haben. Diese Definition schließt bereits alles ein, was in den Principia Mathematica nur als Theorem gewonnen werden kann, für dessen Beweis das Reduzibilitätsaxiom erforderlich ist.

Ordnungen aufweisen; und ebenso kann die Definition der positiven ganzen Zahlen auf alle Eigenschaften  $x^\omega$  Bezug nehmen.

Der Beweis des Cantor'schen Theorems kann hingegen in  $\Sigma_\omega$  auch nicht in einer modifizierten Gestalt erbracht werden, wie überhaupt im System  $\Sigma$  absolut überabzählbare Unendlichkeiten nicht vorkommen können. Der noch immer mit dem strengen Platonismus der klassischen Mathematik liebäugelnde Theoretiker mag dies als einen Mangel empfinden. Vom konstruktionistischen Standpunkt aus jedoch ist dies gerade als ein positiver Vorzug des Systems zu werten: imprädikative Begriffsbildungen werden in  $\Sigma_\omega$  (und allgemein: in  $\Sigma$ ) nicht mehr wie in der mit dem Reduzibilitätsaxiom ausgestatteten verzweigten Typentheorie in versteckter Weise wieder hereingelassen.

Wir wollen kurz die Vorzüge des Systems  $\Sigma$  zusammenfassend hervorheben, wobei wir zusätzlich zu den bereits angeführten noch eine Reihe weiterer erwähnen:

1. Das System enthält eine Formalisierung der Mathematik auf streng konstruktionistischer Grundlage.
2. Die Auswahlaxiome sind für die Systeme  $\Sigma_\alpha$  beweisbar. Damit fällt die Notwendigkeit hinweg, eines der meistdiskutierten Axiome der Mengenlehre zusätzlich zu den übrigen Axiomen zu fordern.
3. Die als konstruktionistische Theorie intendierten Principia Mathematica von Russell – Whitehead weisen außer dem Auswahlaxiom noch zwei andere Zusatzaxiome auf: das Unendlichkeitsaxiom und das Reduzibilitätsaxiom. Beide Axiome sind jetzt überflüssig. Mit dem Wegfall des Reduzibilitätsaxioms verschwindet die Gefahr des Wiedereintrittes nichtkonstruktiver Begriffsbildungen in das System.
4. Es gibt eine Reihe von anderen Methoden, um die Antinomien der Mengenlehre auszuschließen. Viele dieser Methoden, z.B. die in Quines „Mathematical Logic“<sup>34</sup>, entwickelte oder ganz allgemein die meisten auf der Theorie der Nichtelemente basierenden Verfahren, arbeiten mit einem Mengenbegriff, der in intuitiver Hinsicht als höchst undurchsichtig bezeichnet werden muß und dessen Handhabung daher äußerst kompliziert ist. Die Operationen im System  $\Sigma$  hingegen schmiegen sich eng an das intuitive Denken der klassischen Mathematik an, so daß auch die üblichen mathematischen Beweisführungen in reibungsloserer Weise in das System  $\Sigma$  als in eines jener anderen Systeme eingebaut werden können.
5. Das Gödel'sche Verfahren zur Konstruktion formal unentscheidbarer Sätze ist auf  $\Sigma$  nicht anwendbar. Dieses System enthält daher vermutlich keine formal unentscheidbaren Sätze<sup>35</sup>. Dieses metamathematische Ergebnis ist höchst überraschend, da man bis vor

<sup>34</sup> Cambridge, Mass. 1951.

<sup>35</sup> Hao Wang erwähnt a. a. O., S. 215, eine Eventualität, die zur Konstruktion formal unentscheidbarer Sätze führen könnte; doch muß dabei, wie er hervorhebt, von einer bestimmten Vereinigung von Systemen  $\Sigma_\alpha$  Ge-

kurzem glauben mußte, daß praktisch alle Systeme von genügendem Reichtum formal unentscheidbare Sätze aufweisen. Der Grund für dieses positive Resultat ist in der Tatsache zu erblicken, daß das System  $\Sigma$  als Vereinigung der unendlichen Folge von immer reicheren Systemen  $\Sigma_\alpha$  ( $\alpha$  eine konstruktive Ordinalzahl) genommen wird. Angenommen nämlich,  $G$  sei für ein beliebiges  $\alpha$  der von Gödel konstruierte formal unentscheidbare Satz  $\Sigma_\alpha$ . Das Gödel'sche Theorem hat dann die Gestalt der folgenden metatheoretischen Aussage: „ $\Sigma_\alpha$  ist widerspruchsfrei (konsistent)“ impliziert „ $G$  ist unbeweisbar (in  $\Sigma_\alpha$ )“. Unter Verwendung der Arithmetisierung der Metamathematik kann das zu diesem Ergebnis führende Argument sowie diese Aussage im formalen System  $\Sigma_\alpha$  selbst nachgezeichnet werden. Da die Aussage  $G$  bei inhaltlicher Deutung ihre eigene Unbeweisbarkeit behauptet – darin besteht gerade der Gödel'sche Trick <sup>36</sup> –, wird der Satz „ $G$  ist unbeweisbar“ im formalen System selbst einfach durch den Satz „ $G$ “ wiedergegeben. Die Aussage „ $\Sigma_\alpha$  ist widerspruchsfrei“ kann in  $\Sigma_\alpha$  in verschiedener Weise, etwa durch eine Formel „ $WF$ “, formalisiert werden. Man erhält dann die in  $\Sigma_\alpha$  selbst beweisbare Aussage:  $WF \supset G$ . Aus einem Beweis von „ $WF$ “, also der Widerspruchsfreiheit von  $\Sigma_\alpha$ , könnte man daher durch Anwendung der modus-ponens-Regel auf die Formel „ $G$ “ schließen und hätte damit den formal unentscheidbaren Satz von  $\Sigma_\alpha$  bewiesen. Gödel gewann daraus sein zweites berühmtes Theorem, daß die Widerspruchsfreiheit eines Systems mit den Mitteln des Systems nicht bewiesen werden könne. Für die zu  $\Sigma$  vereinigten Systeme  $\Sigma^\alpha$  gilt aber nun gerade, daß die Widerspruchsfreiheit eines Systems  $\Sigma_\alpha$  stets in  $\Sigma_{\alpha+2}$  bewiesen werden kann. Daraus folgt daher logisch, daß die (nach dem Gödelschen Verfahren konstruierbaren) formal unentscheidbaren Sätze von  $\Sigma_\alpha$  in  $\Sigma_{\alpha+2}$  bewiesen werden können. Wenn also gesagt wurde, daß in  $\Sigma$  keine formal unentscheidbaren Sätze vorkommen, so ist dies nicht so zu verstehen, daß die einzelnen in  $\Sigma$  vorkommenden Systeme  $\Sigma_\alpha$  keine derartigen unentscheidbaren Sätze enthalten. Vielmehr kommen in ihnen allen derartige Sätze vor. Da es aber kein größtes  $\alpha$  gibt, so daß daher zu jedem System  $\Sigma_\alpha$  ein System  $\Sigma_{\alpha+2}$  innerhalb von  $\Sigma$  existiert, und in  $\Sigma_{\alpha+2}$  ein formaler Widerspruchsfreiheitsbeweis für  $\Sigma_\alpha$  geliefert werden kann, werden die zunächst unentscheidbaren Sätze in der geschilderten Weise durch dieses Emporsteigen in der Leiter der Ordnungen um 2 entscheidbar.

6. Mit der Möglichkeit einer Formalisierung des Widerspruchsfreiheitsbeweises von  $\Sigma_\alpha$  in  $\Sigma_{\alpha+2}$  ist natürlich über die Widerspruchs-

brauch gemacht werden, die vermutlich kein System ergibt, auf welches die Gödel'schen Konstruktionen anwendbar sind.

<sup>36</sup> Wer mit dem Gödelschen Verfahren vertraut ist, weiß, daß hierbei keine unzulässige imprädikative Begriffsbildung verwendet wird, wie man vielleicht argwöhnen könnte.



freiheit des ganzen Systems nichts ausgesagt. Der Umstand, daß nur konstruktive Verfahren zur Anwendung kamen, könnte bereits als hinreichende Garantie dafür angesehen werden, daß auch für das Gesamtsystem Widerspruchsfreiheit vorliegt. Die Dinge liegen aber noch wesentlich günstiger. Für jedes einzelne der Systeme  $\Sigma_\alpha$  kann ein beweistheoretischer („finitistischer“) Widerspruchsfreiheitsbeweis in dem Sinne gegeben werden, wie dies in den Arbeiten von Lorenzen und Schütte geschehen ist<sup>37</sup>. Der Grund dafür liegt darin, daß diese Widerspruchsfreiheitsbeweise sich auf die verzweigte Typentheorie beziehen und die Struktur jedes der Systeme  $\Sigma_\alpha$  hinreichend ähnlich der Struktur der verzweigten Typentheorie ist, um die Beweise analog auf die Systeme  $\Sigma_\alpha$  zu übertragen. Da  $\Sigma$  die Vereinigung aller Systeme  $\Sigma_\alpha$  ist, folgt daraus unmittelbar die Widerspruchsfreiheit von  $\Sigma$ . Auch das Hilbert'sche Programm ist also hier zu einem positiven Abschluß gelangt: ein finitistischer Widerspruchsfreiheitsbeweis für ein System, welches eine Formalisierung der gesamten Mathematik darstellt.

Dagegen enthält das System, wie bereits hervorgehoben wurde, keine absolut überabzählbaren Mengen. Auch dies kann im System  $\Sigma$  streng bewiesen werden: Für alle Mengen von der Ordnung  $\alpha$  existiert nämlich eine Funktion von der Ordnung  $\alpha + 2$ , welche die Abzählung jeder dieser Mengen von der Ordnung  $\alpha$  vornimmt. Es existieren also nicht nur in  $\Sigma$  keine absolut unabzählbaren Mengen, sondern nicht einmal solche, die nicht innerhalb der Theorie  $\Sigma$  selbst abzählbar wären. Als einziges Korrelat zur klassischen Überabzählbarkeit findet sich hier etwas, das man die „Quasiüberabzählbarkeit“ nennen könnte: für jede beliebig gewählte Ordnung  $\beta$  gibt es Mengen, die nicht durch Mengen oder Funktionen von derselben Ordnung  $\beta$  abgezählt werden können.

Der strenge Platonist schließt aus der Tatsache, daß keine Abzählung die Gesamtheit aller Mengen von positiven ganzen Zahlen erschöpfen kann, daß es überabzählbare Mengen gibt. Im Rahmen einer konstruktionistischen Theorie – insbesondere also auch in bezug auf  $\Sigma$  – erfährt diese Sachlage eine ganz andere Deutung: Nicht die Existenz überabzählbarer Mengen ist für die Unmöglichkeit einer solchen Abzählung verantwortlich zu machen, sondern die Unfähigkeit unseres Geistes, eine klare und präzise Vorstellung

<sup>37</sup> Paul Lorenzen, „Algebraische und logistische Untersuchungen über freie Verbände“, *Journal of Symbol Log.*, 16, 1951, S. 81–106; Kurt Schütte, „Beweistheoretische Untersuchungen der verzweigten Analysis“, *Mathematische Annalen*, 124, 1951/52, S. 123–127. Viele Ergebnisse, zu denen man mit Hilfe des formalen Systems  $\Sigma$  gelangt, decken sich mit Resultaten, zu denen Paul Lorenzen auf Grund von weniger formalen Untersuchungen gekommen war. Den Teilsystemen von  $\Sigma$ , welche einen transfiniten Index besitzen, entsprechen in der Operativen Logik Lorenzens die ins Transfinite hinein fortsetzbaren Sprachschichten. Vgl. dazu P. Lorenzen, „Einführung in die operative Logik und Mathematik“, Berlin 1951, insbes. S. 182–194.

von der Gesamtheit *aller* Mengen (Funktionen, Gesetze) zu haben, welche Abzählungen definieren; denn wenn man eine solche Gesamtheit nicht in Betracht ziehen kann, dann ist auch die Frage sinnlos, ob es Mengen gibt, die absolut überabzählbar sind. Wir können uns in unseren Betrachtungen immer nur auf einen bestimmten Ausschnitt aus der Gesamtheit aller Gesetze beziehen, welche Abzählungen bewerkstelligen, und wir können daher auch nur beweisen, daß Mengen unter der Voraussetzung unabzählbar sind, daß wir uns auf die Gesetze des betreffenden Ausschnittes beschränken. Man könnte dem entgegenhalten: Wenn man auch nicht auf die Gesamtheit aller derartigen Gesetze Bezug nehmen kann, so können wir doch jedes *einzelne* davon in Betracht ziehen, und dies genügt, um zu der prinzipiellen Einsicht zu gelangen, daß jedes dieser Gesetze unfähig ist, eine Abzählung der Gesamtheit aller Mengen von natürlichen Zahlen zu bewerkstelligen; daraus können wir dann doch wieder den Schluß ziehen, daß diese Gesamtheit überabzählbar ist in einem absoluten Sinn. Der Konstruktionist wird jedoch demgegenüber hervorheben, daß dabei abermals von einer Fiktion ausgegangen werde, nämlich der Fiktion, daß wir eine klare und präzise Vorstellung von der *Gesamtheit aller Mengen von natürlichen Zahlen* besäßen. Eine solche haben wir nicht; daher müssen wir sagen: es ist sinnlos, zu fragen, ob sich die Gesamtheit durch ein bestimmtes Gesetz abzählen ließe, *falls man diese Gesamtheit begreifen könnte*.

Hao Wang bringt das Bild <sup>38</sup>, wonach sich überabzählbare Gesamtheiten wie z. B. die Menge aller Mengen oder die Menge aller Mengen von natürlichen Zahlen zu den konstruierbaren Mengen analog verhalten wie das Kantische Ding an sich zu den möglichen Erfahrungen. Zu der Frage, ob jene Gesamtheiten wirklich überabzählbar sind oder nicht, müssen wir analog wie Kant zu der Frage, ob Raum und Zeit wirklich unendlich seien oder nicht, antworten: es ist „für alle meine Begriffe“ ebenso unmöglich zu sagen, sie seien überabzählbar wie sie seien abzählbar; denn keine dieser Behauptungen kann durch eine in meinem Intellekt vollziehbare Konstruktion gestützt werden, da die Konstruktion von überabzählbaren Totalitäten ebenso unmöglich ist wie die von geschlossenen abzählbaren Gesamtheiten: dies sind bloße Ideen. Dennoch sind wir von einer Erforschung dieser transzendenten Totalitäten nicht ganz abgeriegelt; wir können unsere Konstruktionen beliebig weit in dieses transzendente Gebiet hineinragen, da die Möglichkeiten neuer Konstruktionen und Entdeckungen unbegrenzt sind.

*Die klassische Theorie mit ihrer Hierarchie des Transfiniten hat die Vermessenheit begangen, Ideen im Kantischen Sinne zu fertigen idealen Gebilden im platonischen Sinne zu erklären und bei dieser Absolutsetzung die uns allein zur Verfügung stehenden Möglich-*

<sup>38</sup> Hao Wang, a. a. O., S. 262.

keiten konstruktiven Denkens unberücksichtigt zu lassen. Die Vermessenheit rächte sich in der Form des Auftretens von Antinomien. Der voreilige Schritt muß rückgängig gemacht werden; der strenge Platonismus ist zu ersetzen durch einen konstruktiven Konzeptualismus.

Für die Möglichkeit unbegrenzter Erweiterung gibt die Theorie ebenfalls ein schönes Beispiel ab. Wenn Mengen und Funktionen prädikativ genannt werden, sofern sie in streng konstruktiver Weise, d. h. also unter Vermeidung imprädikativer Begriffsbildungen, aufgebaut wurden, so könnte man den Allgemeinbegriff der prädikativen Menge durch Bezugnahme auf dieses System präzisieren: eine Menge ist prädikativ, wenn sie extensionsgleich ist mit einer Menge von  $\Sigma$ . Wie aber ist der Bereich der in  $\Sigma$  verfügbaren Mengen zu umgrenzen? Hao Wang weist darauf hin, daß diese Frage zunächst zu einem Zirkel zu führen scheint<sup>39</sup>; Um sie zu beantworten, müßte man genau wissen, was eine konstruktive Ordinalzahl ist, da  $\Sigma$  die Vereinigung aller System  $\Sigma_\alpha$  mit einer konstruktiven Ordinalzahl  $\alpha$  darstellt. Gewisse Definitionen dieses Begriffs, wie z. B. die von Church und Kleene mit Hilfe von rekursiven Funktionen gegebene, sind zwar klar und präzise, aber zu eng. Es wäre z. B. wünschenswert, die durch eine monoton wachsende Folge von konstruktiven Ordinalzahlen bestimmte Grenze wieder unter die konstruktiven Ordinalzahlen mit aufnehmen zu können, wenn die Folge durch eine prädikative Funktion erzeugt wurde. Es gibt jedoch prädikative Funktionen, die nicht rekursiv sind. Es scheint daher, daß wir einerseits einen klaren Begriff der konstruktiven Ordinalzahl voraussetzen haben, um den Bereich der prädikativen Mengen abgrenzen zu können, und andererseits zur Bestimmung des Begriffs der konstruktiven Ordinalzahlen bereits den Bereich der prädikativen Mengen umgrenzt haben müssen. Aus diesem Zirkel gerät man in der Weise heraus, daß man zunächst mit einer fest umgrenzbaren ersten Gesamtheit von konstruktiven Ordinalzahlen (z. B. unter Verwendung der Definition von Church und Kleene) beginnt, sodann die Gesamtheit aller Ordinalzahlen  $\beta$  betrachtet, die in irgendeinem System  $\Sigma_\alpha$ , wo  $\alpha$  eine konstruktive Ordinalzahl der Ausgangsgesamtheit ist, definiert werden können (diese neue Gesamtheit enthält natürlich die Ausgangsgesamtheit als echten Teil), dann zu der Gesamtheit der Ordinalzahlen  $\gamma$  fortschreitet, die in einem System  $\Sigma_\beta$  definierbar sind, wobei  $\beta$  zur zweiten Gesamtheit gehört usw. Auf diese Weise erzeugt sozusagen das System laufend seine eigene Erweiterung, ohne daß die Gefahr eines Zirkels bestünde. Wenn man ein mengentheoretisches System offen nennt, sofern es gestattet, jede bisherige Grenze unseres Wissens um die Möglichkeiten der Konstruktion neuer Mengen aus den gegebenen Mengen immer wieder zu überschreiten und keine letzte

<sup>39</sup> A. a. O., S. 260.



Grenze diesen Konstruktionsmöglichkeiten ein endgültiges Ziel setzt, so ist das System  $\Sigma$  gerade von dieser Art. Vom konstruktivistischen Standpunkt aus ist dies ein weiterer Vorzug, den wir somit in einem letzten Punkt hervorheben können:

7. Das System  $\Sigma$  ist offen; der Möglichkeit immer weiterer Konstruktionen wird keine Schranke gesetzt.

Der Leser mag vielleicht den Eindruck gewinnen, daß wir mit der Beschreibung des Systems von Hao Wang von unserem eigentlichen Thema: dem Universalienproblem, zu sehr in das Gebiet der logisch-mathematischen Grundlagenforschung abgeschweift sind. Es ist aber zu bedenken, daß die Frage „was ist konstruktiver Konzeptualismus (im Gegensatz zum psychologischen Konzeptualismus)?“ in keiner anderen Weise beantwortet werden kann als durch Schilderung eines konstruktivistischen Systems und das System  $\Sigma$  scheint unter allen bekannten derartigen Systemen das beste zu sein.

## 6. Die drei ontologischen Positionen

Bei der Diskussion des Platonismus haben wir uns auf den extensionalen Fall beschränkt. Die Einbeziehung des intensionalen Falles hätte zu zahlreichen weiteren Problemen (z. B. zur Frage der Berechtigung einer intensionalen Logik, d. h. Modalitätslogik u. a.) geführt, die mit dem eigentlichen Universalienproblem nur sehr lose zusammenhängen. Trotzdem müssen wir zugeben, daß eine nach allen Richtungen hin erschöpfende Behandlung des Problems der Existenz idealer Gebilde an diesen weiteren Fragestellungen nicht vorbeigehen dürfte.

Auf Grund unserer Betrachtungen können wir die folgende Gliederung unter den ontologischen Positionen vornehmen:

### I. Platonismus im allgemeinen.

1. Strenger Platonismus;
2. konstruktiver Konzeptualismus (Konstruktionismus).

### II. Nominalismus.

Die Grenze zwischen den beiden Arten des Platonismus wird mit Hilfe der Frage gezogen, ob in einem System der Mengenlehre nicht-konstruktive Begriffsbildungen zugelassen werden oder nicht. Was dies genauer bedeutet, kann nur durch den Hinweis auf ein konstruktivistisches System gesagt werden. Die in einem solchen System explizit formulierten Regeln zur Vermeidung imprädikativer Definitionen geben eine präzise Explikation für die konstruktivistischen Prinzipien der Klassenbildung. Der Gegensatz zwischen den beiden platonistischen Positionen findet weiterhin seinen Ausdruck darin, daß der konstruktive Konzeptualist nur abzählbare Unendlichkeiten zulassen kann, während für den strengen Platonisten die ganze Hierarchie des Transfiniten besteht. Ab-

zählbare und überabzählbare Gegenstandsbereiche sind die quantitativen Korrelate der beiden Systeme und somit eine weitere Explikation für deren Unterschied. Gibt es auch für den Nominalismus ein quantitatives Korrelat, das für ihn und nur für ihn charakteristisch ist?

Hao Wang hebt hervor<sup>40</sup>, daß der Begriff des Nominalismus, wie er sich insbesondere in den Arbeiten von Goodman und Quine findet, nicht hinreichend präzisiert worden sei. Das Operieren mit dem Begriff des Gehaltes, wonach der Nominalist eine Unterscheidung zwischen Gegenständen leugnet, die nicht im Gehalt verschieden sind (vgl. diese Abhandlung S. 53), erscheint ihm als zu roh; denn wenn z. B. die reellen Zahlen als bestimmte Klassen von rationalen Zahlen definiert wurden, dann werden wir trotzdem nicht den Gehalt der Klasse aller reellen Zahlen mit dem Gehalt der Klasse aller rationalen Zahlen gleichsetzen. Man könnte versuchen, dem Begriff des Nominalismus durch Verweisung auf einen vollständigen nominalistischen Kalkül mit exakten Regeln eine präzise Explikation zu geben, analog wie sich der Begriff des Konstruktionismus durch die Beschreibung eines formalen Systems wie z. B. des Systems  $\Sigma$  präzisieren läßt. Tatsächlich hat Goodman einen „Individuenkalkül“ – nennen wir ihn NG – entwickelt<sup>41</sup>, der als nominalistisches Korrelat zum Klassenkalkül des Platonismus gedacht ist. Da für einen derartigen Kalkül jedoch die verschiedensten Anwendungsmöglichkeiten bestehen sollen, mußte Goodman von vornherein auch Erweiterungen des Kalküls NG durch zusätzliche Postulate und zusätzliche Grundprädikate zulassen. Was aber gilt als Kriterium dafür, welche Postulate und Grundprädikate zusätzlich eingeführt werden dürfen und welche nicht? Offenbar könnte der Nominalist nicht einem System zustimmen, das durch die Hinzufügung des Zermeloschen Axiomensystems für die Mengenlehre zu NG zustande kommt. Die Frage einer präzisen Abgrenzung des Nominalismus bleibt damit abermals offen.

Wir haben früher einmal darauf hingewiesen, daß es an sich gleichgültig ist, was als Bereich konkreter Individuen gewählt wurde; entscheidend sei bloß, ob außer den Individuenvariablen noch weitere Variablentypen von höherer Ordnung zugelassen werden oder nicht. Nun entsteht aber hier die Schwierigkeit<sup>42</sup>, daß es Systeme der Mengenlehre (nämlich alle Systeme vom Zermelo-v. Neumann-Typ) gibt, in denen nur eine einzige Art von Variablen verwendet wird. Um daher entscheiden zu können, ob ein System mit nur einer Variablenart nominalistisch ist oder nicht, genügt es nicht, die im System vorkommenden Symbole zu betrachten, sondern man

<sup>40</sup> „What is an Individual?“, *Philosophical Review* LXII, 3, 1953, S. 413 bis 420.

<sup>41</sup> „The Structure of Appearance“, insbesondere S. 42–55.

<sup>42</sup> Hao Wang, a. a. O., S. 416.

muß die Frage stellen, ob die Variablen des Systems Klassen als Werte annehmen oder nicht; und dazu muß man natürlich bereits wissen, was der Unterschied zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten ist.

Man könnte sich mit der früheren Feststellung begnügen, daß für alle praktischen Zwecke der Unterschied hinreichend klar sei. Wir hätten uns also damit zu bescheiden, den Gegensatz zwischen dem Konkreten und Abstrakten durch Angabe von Beispielen zu illustrieren, ohne eine präzise Explikation des Unterschiedes geben zu können. Dann aber müssen wir auch zugeben, daß die Unterscheidung zwischen Nominalismus und Platonismus weniger scharf ist als die zwischen den beiden platonistischen Positionen, welche sowohl durch präzise Regeln wie durch quantitative Entsprechungen (abzählbar, überabzählbar) gegeben werden könnte. Kann man auch dem Nominalismus ein quantitatives Korrelat, z. B. den Begriff der Endlichkeit, zuordnen und dadurch den Begriff zumindest auf diesem Wege näher präzisieren?

Die Frage wäre sofort in positivem Sinne zu entscheiden, wenn die Unendlichkeit im Nominalismus als solche unausdrückbar wäre. Dies ist jedoch nicht der Fall. Wenn „ $a < b$ “ die Relationsausgabe darstellt „ $a$  ist ein echter Teil von  $b$ “, so kann ein Unendlichkeitsaxiom im Rahmen des Nominalismus die einfache Gestalt annehmen:

$$(U) \quad (x) (Ey) (y < x),$$

in welchem verlangt wird, daß jedes Individuum einen echten Teil hat. Sofern dann der Individuenbereich auch nur ein einziges Objekt enthält, muß dieses einen von dem Objekt selbst verschiedenen, da echten Teil haben, dieser Teil muß abermals einen echten Teil besitzen usw. in infinitum. Zieht man dann den ersten Teil vom ganzen Individuum ab, hierauf den zweiten Teil vom ersten usw., so erhält man einen Bereich von unendlich vielen verschiedenen Dingen.

Nun ist aber sicherlich die Abneigung des Nominalisten gegen abstrakte Objekte zumindest zu einem guten Teil motiviert durch seine Abneigung gegen unendliche Bereiche. Seine Verwerfung von All- und Existenzquantifikationen über natürliche Zahlen z. B. ist hauptsächlich darin begründet, daß der Bereich der natürlichen Zahlen ein unendlicher Bereich ist. Quine hat im Detail gezeigt<sup>43</sup>, daß unter Zugrundelegung eines endlichen Bereiches die ganze Klassentheorie in eine nominalistische Sprache übersetzbar ist, da sowohl das Zeichen „ $\varepsilon$ “ wie die beschränkte Quantifikation über Klassen (z. B. „ $(x^1)_k$ “ als symbolische Abkürzung von „für alle Klassen erster Ordnung von 1 bis  $k$ “) aus dem Kontext eliminiert werden können. Eine analoge nominalistische Trivialisierungsmög-

<sup>43</sup> „On Universals“, *Journal of Symbol. Log.*, 12, 1947, S. 74–84; vgl. insbesondere S. 81.



lichkeit der Klassentheorie besteht nicht mehr, sobald ein unendlicher Bereich vorausgesetzt wird. Hier tritt besonders klar zutage, daß im Hintergrund für die nominalistische Abneigung gegen abstrakte Objekte die Ablehnung der Unendlichkeit steht. Sofern man voraussetzt, daß es nur endlich viele Dinge gibt und sich auf eine Sprache beschränkt, welche jede Art von Unendlichkeit verbietet, bleibt alles Reden über Klassen „unschuldig“; ein Gegensatz zwischen Platonismus und Nominalismus kann unter dieser Voraussetzung überhaupt nicht mehr konstruiert werden, da jetzt *jeder* platonistische Kontext als bloße *façon de parler* im nominalistischen Sinn gedeutet werden kann. Der Nominalismus ist daher, will er konsequent sein, stets zugleich Finitismus: der Abgrund zwischen ihm und dem Platonismus ist der Abgrund, der zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen klafft. Damit hat auch der Begriff des Nominalismus sein quantitatives Korrelat gefunden. Wem der Unterschied zwischen dem Konkreten und Abstrakten nicht hinreichend klar zu sein scheint, der kann daher mit der Bemerkung zufriedengestellt werden, daß der entscheidende Unterschied zwischen Platonismus und Nominalismus in der Bereitschaft oder Nichtbereitschaft zu erblicken ist, ein unendliches Universum von Dingen anzuerkennen. Wird dagegen ein Axiom von der Gestalt (U) in das nominalistische System mit einbezogen, dann ist man auf die erste intuitive Unterscheidung allein angewiesen und es entsteht die Gefahr des Einwandes, daß mit einem Nominalismusbegriff (und damit natürlich auch mit einem Begriff des Platonismus) gearbeitet werde, der sich vom Standpunkt logischer Exaktheit aus als unzulänglich herausstellt.

Jetzt wird es auch erst ganz verständlich, warum sich den Übersetzungsversuchen platonistischer in nominalistische Kontexte so große Schwierigkeiten entgegenstellen. Ein Aufbau der Logik und Mathematik auf konsequent nominalistischer Basis müßte zeigen, daß alles Sprechen über Unendlichkeiten, überabzählbare *sowie* abzählbare, eine bloße *façon de parler* ist, nichts anderes also als eine Methode zur Abkürzung von Aussagen über endlich viele diskrete Gegenstände. Die Revision, die ein solcher Nominalismus an der klassischen Mathematik vorzunehmen hätte, müßte viel drastischer sein als jene des Konstruktivismus, der sich wohl aus den überabzählbaren Bereichen, nicht jedoch aus dem Unendlichen als solchem zurückzieht. Vorläufig haben wir nicht die geringste Vorstellung davon, wie ein derartiger konsequent nominalistischer Aufbau der Mathematik auszusehen hätte. Vom heutigen Standpunkt aus muß man sagen, daß es sich hierbei um eine unrealisierbare Fiktion zu handeln scheint.

Zusammenfassung

1. Den Ausgangspunkt bildete die Frage, ob es irgendwelche linguistische Faktoren gibt, in deren Verwendung eine explizite Voraussetzung von der Art der Universalien seitens des Sprachbenutzers zutage tritt.
2. Die Antwort lautete: ja. Bei dem Schluß von der Sprache auf die Ontologie darf man sich jedoch weder auf Namen oder namensähnliche Ausdrücke noch auf Prädikate stützen. Ob jemand Platonist ist oder Nominalist, hängt nicht davon ab, was für Individuenprädikate er verwendet, sondern davon, was er als Werte für seine gebundenen Variablen zuläßt.
3. Wer abstrakte Gegenstandsvariable (Klassen-, Prädikat-, Zahl-, Funktionsvariable usw.) verwendet, ist Platonist; wer auf solche Variable verzichtet, ist Nominalist. Diese beiden Standpunkte bilden eine vollständige Disjunktion. Stets ist der Platonismus das reichere System gegenüber dem Nominalismus.
4. Der vermeintliche Gegensatz zwischen der These „universalia in rebus“ und universalia ante res“ innerhalb des Platonismus erweist sich als fiktiv.
5. Die nominalistische Grundthese lautet: Alles, was in einem platonistischen System gesagt werden kann, das kann auch in einem nominalistischen gesagt werden; der Platonismus ist eine bloße façon de parler. Diese These konnte bis heute nicht bewiesen werden und es bestehen kaum Aussichten dafür, daß sie in dieser allgemeinen Form je bewiesen werden könnte. Nur für eine begrenzte Gesamtheit platonistischer Kontexte gelang es, sie in eine nominalistische Sprache umzuformulieren.
6. Das Problem des Platonismus besteht in der Frage, ob es nicht-konkrete Gegenstände gibt. Dieses Problem hat nichts mit der Frage der Allgemeinerkenntnis zu tun. Auch der Nominalist kann generelle Prädikate verwenden und generelle wahre Aussagen formulieren (vorausgesetzt, daß er sein „alle“ und „es gibt“ nur auf Konkretes bezieht). Es ist daher verfehlt, den Gegensatz „Nominalismus – Platonismus“ in das Schema „Einzelерkenntnis – Allgemeinerkenntnis“ hineinzuzwängen.
7. Der sog. Konzeptualismus ist in zwei Formen denkbar: als psychologischer und als konstruktiver. Der psychologische Konzeptualismus ist zum Scheitern verurteilt. Der konstruktive Konzeptualismus dagegen tritt gerade heute ganz in den Vordergrund; er ist jedoch eine Abart des Platonismus. Ihm steht der Platonismus im strengen Sinn gegenüber, der jedoch zu Widersprüchen führt. Der konstruktive Konzeptualismus vermeidet diese Widersprüche durch Verzicht auf imprädikative Begriffsbildungen.
8. Die drei Begriffe Nominalismus – Konzeptualismus – Platonismus finden genaue quantitative Entsprechungen in den drei Begriffen: endliche Gesamtheit – abzählbar unendliche Gesamtheit – über-

abzählbar unendliche Gesamtheiten. Der konstruktive Konzeptualismus anerkennt die Unendlichkeit, er muß jedoch die Vorstellung einer absolut überabzählbaren Unendlichkeit (ebenso wie die einer abgeschlossenen abzählbaren Unendlichkeit) als sinnlos verwerfen. Der Nominalist verwirft bereits den Begriff der Unendlichkeit als solchen.

9. Nominalismus und strenger Platonismus sind beide mit einer Krankheit behaftet. Der strenge Platonismus leidet an der Antinomienkrankheit und diese ist tödlich. Der Nominalismus trägt zwar keinen tödlichen Krankheitskeim in sich, aber er leidet an Schwäche. Sofern er nicht in der Zukunft eine Injektion mit einem Kräftigungsmittel erhalten sollte, das seine Leistungsfähigkeit in ungeahntem Maße steigert, wird er auch gegen die schwächste Form eines konstruktiven Konzeptualismus stets den Kürzeren ziehen.



# DAS „WAHRSCHEINLICHKEITSFELD“

VON BELA JUHOS, WIEN

## 1. Messungsgrößen und Wahrscheinlichkeitsgrößen

Wahrscheinlichkeitswerte definieren wir als Werte von Funktionen, die wir „Wahrscheinlichkeitsfunktionen“ nennen. Bei funktionalen Ausdrücken haben wir anzugeben, um Funktionen welcher Argumente es sich handelt. Die Argumente von physikalischen Wahrscheinlichkeitsfunktionen sind mindestens zum Teil immer Beobachtungsgrößen, deren Werte wir durch Messung oder Abzählung gewinnen. Solche Größen wollen wir allgemein „Messungsgrößen“ nennen. Eine physikalische Wahrscheinlichkeitsfunktion ordnet Messungswerte bestimmter Art in ein System von Zahlenwerten ein, die wir als „mögliche“, zum Teil gegebenenfalls auch als „fiktive“ Messungsgrößen (Messungswerte) bezeichnen wollen. Dazu gibt die Wahrscheinlichkeitsfunktion zwischen den Werten des betreffenden Zahlensystems eine Relation an, die selbst durch Zahlenwerte (als Verhältniszahl) dargestellt werden kann. Diese Relationswerte gelten dann als die durch die betreffende Funktion definierten „Wahrscheinlichkeitswerte“. Von Wahrscheinlichkeitswerten, die Werte einer Funktion  $\varphi$  sind, wollen wir sagen, sie seien Einzelwerte der von  $\varphi$  definierten „Wahrscheinlichkeitsgröße“.

Unter welchen Umständen sieht sich die Physik genötigt, Wahrscheinlichkeitsgrößen zur Beschreibung von Phänomenen zu benutzen? Die Kennzeichnung der Phänomene in der klassischen Physik erfolgt ausschließlich mit Hilfe von Messungsgrößen. Dabei gilt hier von allen Messungsgrößen, daß ihre Einzelwerte im Prinzip mit beliebiger Genauigkeit feststellbar seien, oder besser: daß beliebig kleine Änderungen der die Zustände (Phänomene) kennzeichnenden Messungsgrößen durch Messung feststellbar seien. Nun besteht für die Kennzeichnung der Zustände durch Messungsgrößen die Bedingung, daß stets mindestens zwei Größen erforderlich sind, um auf Grund der gegebenen Kennzeichnung Voraussagen ableiten zu können<sup>1</sup>. Sollen demnach differentielle (das sind beliebig kleine) Zustandsänderungen in ihrer Abfolge vorausgesagt und dann die

<sup>1</sup> Die Bedingungen, denen die „zureichende“ Kennzeichnung physikalischer Phänomene zu genügen hat, habe ich in meinem Aufsatz „Mögliche Gesetzformen in der Quantenphysik“, *Philosophia Naturalis* Bd. III, H. 2, und in meinem Züricher Vortrag „Erkenntnisanalytische Untersuchung physikalischer Gesetzformen“ (erschienen in *Actes de deuxième Congrès International de l'union internationale de philosophie de sciences Zurich 1954*, Bd. II, S. 30—38, Neuchâtel, Suisse, 1955) näher untersucht.

Voraussagen durch Beobachtung nachgeprüft werden können, dann ist dazu erforderlich, daß mindestens bei zwei kennzeichnenden Messungsgrößen differentielle Änderungen durch Messung erfaßbar sein müssen. Meßverfahren sind aber selbst physikalische Prozesse und es besteht die Möglichkeit, daß sie zu den zu messenden Phänomenen in Wirkungsbeziehung treten. In der klassischen Physik wird diese Möglichkeit nicht ausdrücklich berücksichtigt. Hier wird die Durchführbarkeit aller zur zureichenden Kennzeichnung der Zustände erforderlichen Messungen in dem Sinne vorausgesetzt, daß etwaige Wirkungsbeziehungen zwischen Meßverfahren und den zu messenden Phänomenen für die zur Gewinnung von Voraussagen erforderlichen Messungsergebnisse ohne Belang sind, bzw. durch entsprechende Verfeinerung der Beobachtungsverfahren beliebig klein gemacht werden können.

Wir wissen heute aus der Mikrophysik, daß es Umstände gibt, unter denen die Wirkungsbeziehungen zwischen Meßverfahren und den durch Messung zu beschreibenden Phänomenen in solcher Weise auftreten, daß zureichende Kennzeichnungen nicht mit beliebiger Genauigkeit gewonnen werden können. Diese Messungsbedingungen in besonderen Fällen sind es nun, die den Physiker veranlassen, Wahrscheinlichkeitsgrößen zur Beschreibung der betreffenden Phänomene zu benützen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Verwendung von Wahrscheinlichkeitsgrößen in der physikalischen Beschreibung allein unter den genannten Messungsbedingungen möglich sei. Man kann aber zeigen, daß die Definition des Begriffs der Wahrscheinlichkeitsgröße, so wie die Mikrophysik diesen Begriff benützt, logisch verankert ist in den Bedingungen, unter denen allein in den erwähnten Fällen (nicht beliebig genaue) Messungen möglich sind. Es gehört zu den Merkmalen physikalischer Messungsgrößen, daß sie Relationen zwischen Beobachtungswerten sind. Solche Relationen sind zwischen Einzelwerten, Klassen und Teilklassen von Messungswerten möglich. Kennzeichnend ist nun für die Messungswerte, als deren Beziehung Wahrscheinlichkeitsgrößen definiert werden, daß für sie unter den Umständen, unter denen die Wahrscheinlichkeitsgrößen angewendet werden, differentielle Änderungen sich nicht feststellen lassen, falls wir zu Voraussagen gelangen wollen. Wenn wir physikalische Größen, deren beliebig kleine Änderungen wir bei der zureichenden Kennzeichnung von Zuständen durch Messung feststellen können, als „stetig veränderliche“ Messungsgrößen bezeichnen, dann läßt sich nach obigem sagen, daß *Wahrscheinlichkeitsgrößen zur physikalischen Beschreibung dann benützt werden, wenn für die betreffenden Phänomene grundsätzlich keine zureichende Beschreibung durch stetig veränderliche Messungsgrößen sich geben läßt.*

Nicht-stetig veränderliche Größen nennen wir „diskret“ oder „diskontinuierlich“ veränderlich. So kann man physikalische Wahrscheinlichkeitsgrößen als (zahlenmäßig ausdrückbare) Relationen

zwischen diskontinuierlich veränderlichen Messungsgrößen bezeichnen (genauer müßte es heißen: zwischen Messungsgrößen, deren stetige Veränderlichkeit unter den betreffenden Umständen sich grundsätzlich nicht feststellen läßt). Damit erkennen wir ein formales Merkmal des Begriffes der „physikalischen Wahrscheinlichkeitsgröße“, das ausschlaggebend ist für die Form der Wahrscheinlichkeits-Differentialgesetze und weiter für die Beziehung solcher Gesetze zu den Differentialgesetzen der klassischen Form.

## 2. Über die Differenzierbarkeit von Wahrscheinlichkeitsfunktionen

Die Differentialgesetze der klassischen Physik, zu der wir hier auch die Relativitätstheorien rechnen, sprechen funktionale Beziehungen zwischen differentiellen Änderungen verschiedener Messungsgrößen aus. Die Aussage der Gesetze kann man am besten in der „wenn-dann“-Form wiedergeben. Zum Beispiel „Wenn ein Körper eine differentielle Ortsveränderung erfährt, dann erfährt sein Impuls (nach der im Gesetz angegebenen funktionalen Beziehung) diese und diese differentielle Änderung“. Unter „differentiellen Änderungen“ der Messungsgrößen werden dabei, wie schon oben erwähnt, beliebig kleine, mit beliebiger Genauigkeit feststellbare Änderungen der zur Beschreibung benützten Messungsgrößen verstanden. In den klassischen Differentialgesetzen werden demnach immer Messungsgrößen nach anderen Messungsgrößen differenziert. Die Voraussetzung dafür ist, daß alle in den Gesetzen zueinander in Beziehung gesetzten Messungsgrößen als stetig veränderlich gelten. Physikalische Wahrscheinlichkeitsgrößen werden nun auch im allgemeinen als stetig veränderlich definiert und sie erscheinen ja auch in den Wahrscheinlichkeits-Differentialgesetzen nach anderen Größen differenziert. Nun aber haben wir gehört, daß physikalische Wahrscheinlichkeitsgrößen als Relationen von nicht-stetig veränderlichen Messungsgrößen zu verstehen sind. Wie lassen sich dann aber Wahrscheinlichkeitsgrößen nach Messungsgrößen differenzieren? Nach nicht-stetig veränderlichen Größen kann nicht differenziert werden. Hier ist es nötig, den Begriff der „Wahrscheinlichkeitsgröße“ noch weiter zu zergliedern.

Wenn Wahrscheinlichkeitsgrößen als stetig veränderliche Funktionen von Messungsgrößen, die als nicht-stetig veränderlich gelten, definiert werden, so ist die Differenzierbarkeit einer solchen Funktion nur dann möglich, wenn unter ihren Argumenten auch stetig veränderliche „Größen“ vorkommen. Wir müssen demnach unsere Kennzeichnung der physikalischen Wahrscheinlichkeitsfunktionen dahingehend ergänzen, daß unter ihren Argumenten neben den als nicht-stetig veränderlich geltenden Messungsgrößen noch andere Argumente („Größen“), für die die Möglichkeit der stetigen Veränderung besteht, vorkommen müssen. Tatsächlich läßt die Betrachtung



tung der in der Physik benützten Wahrscheinlichkeitsgrößen erkennen, daß unter den Argumenten der die Größen definierenden Funktionen auch stetig veränderliche Variable vorkommen. In welcher Form solche stetig veränderliche Argumente in den Wahrscheinlichkeitsfunktionen auftreten können, dafür bestehen mehrere Möglichkeiten.

Mit Hilfe der elementaren Messungsgrößen „Länge“, „Zeit“ und „Masse“ werden alle übrigen Größen definiert. Die Definition wird in Form einer Relation zwischen den elementaren Messungsgrößen gegeben. Diese Relation heißt dann die „physikalische Dimension“ der definierten Größe. Wird nun eine Größe  $A$  (z. B. der Impuls) unter gewissen Bedingungen als nicht-stetig veränderlich angenommen, dann schließt das nicht aus, für die eine oder die andere der  $A$  definierenden Teilgrößen (z. B. für die „Zeit“  $t$ ) stetige Veränderlichkeit anzunehmen. Wird dann durch eine stetige Funktion  $F(A, t)$ , mit dem nicht-stetig veränderlichen Argument  $A$  und dem stetig veränderlichen Argument  $t$ , das zu den  $A$  definierenden Größen gehören kann, eine Wahrscheinlichkeitsgröße definiert, dann besteht die Möglichkeit,  $F(A, t)$  nach  $t$  zu differenzieren. Es ist dies eine oft gebrauchte Form der Definition physikalischer Wahrscheinlichkeitsgrößen.

Eine zweite Definitionsform macht von der Möglichkeit Gebrauch, unter die Größen, für die eine Wahrscheinlichkeitsfunktion eine stetig veränderliche Relation angibt, auch „fiktive“ Größen aufzunehmen. Solche Größen (z. B. Amplituden fiktiver Wellen) können wir bei Konstitution einer Wahrscheinlichkeitsfunktion – neben den nicht-stetig veränderlichen Messungsgrößen – als stetig veränderliche Argumente einführen, womit die Differenzierbarkeit der Funktion gegeben erscheint. Nicht selten werden gewissen Ausdrücken, die mit Hilfe der fiktiven Größen gebildet werden, Verteilungen von Einzelphänomenen als Beobachtungsdaten zugeordnet. So werden die Interferenzmuster auf den Auffangschirmen als Partikelverteilungen bestimmten mit Hilfe der Amplituden der angenommenen Wahrscheinlichkeitswellen gebildeten Ausdrücken zugeordnet. Bemerkenswert ist hier, daß solche beobachtbaren (meßbaren) Partikelverteilungen als stetig veränderlich im Raume, nicht aber in der Zeit gelten. Im letzteren Umstand tritt der fiktive Charakter der in den Wahrscheinlichkeitswellen auftretenden kontinuierlichen Größen in Erscheinung.

Die dritte Möglichkeit, differenzierbare Wahrscheinlichkeitsfunktionen von Messungsgrößen, wobei letztere als nicht-stetig veränderlich angenommen werden, zu definieren, kann als eine extreme hier mögliche logische Verallgemeinerung angesehen werden. In diesem Fall wird jeder Messungsgröße eine Wahrscheinlichkeitsfunktion mit einem stetig-veränderlichen Parameter (bzw. Parametersystem) zugeordnet. Es ist nicht erforderlich, solche Parameter als fiktive Größen (d. h. als Größen, die irgendwelche fiktive „Phänomene“

kennzeichnen) einzuführen, vielmehr kann man sie als willkürlich ausgewählte reine Rechengrößen verstehen. Darin kommt besonders deutlich zum Ausdruck, daß zur Definition jeder Wahrscheinlichkeitsgröße die willkürliche Auswahl einer Wahrscheinlichkeitsmetrik erforderlich ist<sup>2</sup>, die ja bei physikalischen Wahrscheinlichkeitsgrößen durch die definierenden Wahrscheinlichkeitsfunktionen (z. B. Wahrscheinlichkeitswellen) angegeben wird. Die Wahrscheinlichkeitsmetrik gibt ein Wertesystem an, in das die Beobachtungswerte, als deren Funktion die Wahrscheinlichkeitsgröße definiert wird, eingeordnet werden, und zugleich damit setzt die Metrik fest, welche Art Beziehung zwischen den Werten des Systems als Wahrscheinlichkeitsgröße gelten soll. Die Auswahl der Wahrscheinlichkeitsmetrik und damit der Parameter, die zur Definition der Relation zwischen den Zahlenwerten des ausgewählten Wertesystems (diese Relation gilt dann als die definierte Wahrscheinlichkeitsgröße) benützt werden, erfolgt nach Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit. Wir kommen darauf weiter unten noch zu sprechen. Zum besseren Verständnis der Bedeutung des Begriffes der physikalischen Wahrscheinlichkeitsgröße dürfte es beitragen, wenn wir jetzt die Versuche, diesen Begriff aus dem Begriffssystem der physikalischen Beschreibung auszuschalten, uns genauer ansehen.

### 3. Messungstheorien

#### *als Voraussetzung der Wahrscheinlichkeitsbeschreibung*

Physikalische Wahrscheinlichkeitsgrößen werden als Funktionen von Messungswerten definiert, und zwar benützt die physikalische Beschreibung Wahrscheinlichkeitsgrößen immer dort, wo unter den zur zureichenden Kennzeichnung der Phänomene notwendigen Bedingungen beliebig kleine („differentielle“) Änderungen der Messungsgrößen grundsätzlich nicht festgestellt werden können. Daraus folgt, daß jede physikalische Theorie, die Wahrscheinlichkeitsgrößen zur Beschreibung benützt, dazu eine Messungstheorie angeben muß. Letztere muß genau aufzeigen, unter welchen Bedingungen eine stetige Veränderlichkeit der in Frage kommenden Messungsgrößen durch Messung nicht erfaßt werden kann, was dann ermöglicht, solche Messungsgrößen als nicht-stetig veränderliche Argumente einer zu konstituierenden Wahrscheinlichkeitsfunktion zu benützen.

<sup>2</sup> Vgl. dazu R. Carnap, „Logical Foundations of Probability“, USA 1950, bzw. die kürzere Darstellung „The Nature and Application of Inductive Logic“, USA 1951. Mit der Frage des logischen Zusammenhanges wahrscheinlichkeits-metrischer Systeme befaßt sich Carnap auch in „The Continuum of Inductive Methods“, USA 1952. Zu diesem Thema siehe auch B. Juhos, „Wahrscheinlichkeitsschlüsse als syntaktische Schloßformen“, Studium Generale 6. Jahrg. H. 4, 1953, S. 206–214, ferner „Deduktion, Induktion und Wahrscheinlichkeit“ in Methodos Bd. 6, Nr. 24, 1954, S. 259–278.

Von diesem Gesichtspunkt können wir sagen, daß eine zur physikalischen Beschreibung benützte Wahrscheinlichkeitsgröße (und damit natürlich ebenso die diese GröÙe definierende Wahrscheinlichkeitsfunktion) ihren empirisch-physikalischen Sinn immer erst relativ zu einer entsprechenden Messungstheorie erhält. Oder vielleicht noch deutlicher ausgedrückt: die Definition einer physikalischen Wahrscheinlichkeitsgröße wird immer unter Voraussetzung einer bestimmten Messungstheorie aufgestellt. Daraus ergeben sich gewisse Bedingungen, denen physikalische Theorien allgemein zu genügen haben.

Die Theorien der klassischen Physik, zu denen wir hier auch die Relativitätstheorien rechnen, enthalten keine Messungstheorien in dem Sinne, daß sie Grenzen der Meßgenauigkeit, das heißt der Feststellbarkeit von differentiellen Änderungen von Messungsgrößen unter den von der zureichenden Phänomenkennzeichnung geforderten Bedingungen, angeben würden. Messungstheorien der letzten Art gelten in der Physik als die Voraussetzung für die Einführung und Definition von Wahrscheinlichkeitsgrößen. Nun gibt es eine Richtung innerhalb der theoretisch-physikalischen Forschung, die in der Verwendung von Wahrscheinlichkeitsgrößen einen Mangel der physikalischen Beschreibung erblickt und bestrebt ist, Ausdrücke, die als Wahrscheinlichkeitsgrößen gedeutet werden, in den beschreibenden Gesetzen nicht zu verwenden, bzw. zur Beschreibung nur solche Größenausdrücke zu benützen, die als stetig veränderliche Messungsgrößen die Einzelphänomene unmittelbar kennzeichnen<sup>3</sup>. Vom Standpunkt der von uns gewonnenen Einsichten können wir angeben, welcher Bedingung jeder solche Versuch genügen muß, wenn damit eine ohne Verwendung statistischer Daten nachprüfbar Beschreibung der Phänomenabläufe gewonnen werden soll. Es ist dies die Bedingung, daß *jede physikalische Theorie als Bestandteil eine praktisch durchführbare Messungstheorie enthalten muß*. Notwendig ist diese Forderung deshalb, weil die Wahrscheinlichkeitsgröße als Element der physikalischen Beschreibung grundsätzlich unter Voraussetzung bestimmter praktisch bestehender Beobachtungsbedingungen (Messungsbedingungen) definiert wird. Differentialgesetze sprechen Beziehungen zwischen differentiellen Änderungen der „beschreibenden“ Größen aus. Werden als beschreibende

<sup>3</sup> Einen Versuch dieser Art hat jüngst *L. de Broglie* in seiner „Theorie der doppelten Lösung“ unternommen. Von den Grundzügen dieser Theorie gibt er in dem Vortrag «Une interprétation nouvelle de la mécanique ondulatoire est-elle possible?», erschienen in der Schriftenreihe «Les Conférences du Palais de la Découverte», Serie A, No. 201. Paris 1955, eine Darstellung, auf die wir noch zu sprechen kommen. Mit Fragen der „Theorie der doppelten Lösung“ befaßt sich *de Broglie* außer in einer Reihe von Aufsätzen auch in der zusammenfassenden Darstellung «Une tentative d'interprétation causale et non linéaire de la Mécanique ondulatoire: la théorie de la double solution», Paris 1955.



Größen ausschließlich Messungsgrößen benützt, dann muß verlangt werden, daß unter den zur zureichenden Kennzeichnung der Phänomene erforderlichen Bedingungen an allen Messungsgrößen beliebig kleine Änderungen durch Messung erfaßbar seien. Sind diese Bedingungen erfüllt, dann sprechen wir von einer stetigen Veränderlichkeit der betreffenden Messungsgrößen. Sind dagegen beliebig kleine Änderungen der Messungsgrößen unter den zur zureichenden Kennzeichnung nötigen Bedingungen prinzipiell nicht feststellbar, dann bezeichnen wir die Messungsgrößen als (unter den betreffenden Bedingungen) nicht-stetig veränderlich. Um auch in solchen Fällen differenzierbare Beschreibungsgrößen zu erhalten, werden hier die Wahrscheinlichkeitsgrößen als stetig veränderliche Relationen zwischen (mindestens zum Teil) nicht-stetig veränderlichen Messungsgrößen definiert.

Sollen demnach in physikalischen Gesetzen vorkommende Ausdrücke, die eben wegen bestehender Messungsbedingungen im obigen Sinn als Wahrscheinlichkeitsgrößen gedeutet werden, nicht mehr als Wahrscheinlichkeitsausdrücke, sondern als Ausdrücke für Messungsgrößen, die unter den zur zureichenden Kennzeichnung erforderlichen Bedingungen in ihrer stetigen Veränderlichkeit erfaßt werden können, verstanden werden, *dann kann* diese „Umdeutung“ *nur unter Angabe einer neuen Messungstheorie* gegeben werden. Es müssen Meßverfahren angegeben werden, mit deren Hilfe unter den in Betracht kommenden Bedingungen die beliebig kleinen Änderungen der fraglichen Messungsgrößen praktisch hinreichend genau erfaßt werden können. Entsprechendes gilt für den Fall, wo neue physikalische Theorien zur Aufstellung gelangen, um die bisher allein mit Hilfe von Wahrscheinlichkeitsgrößen beschreibbaren Phänomenabläufe jetzt *nur* durch stetig veränderliche Messungsgrößen zu beschreiben. Zu den (gegebenenfalls neuen) Messungsgrößen, die in solchen Theorien auftreten, muß stets eine Messungstheorie angegeben werden, die aufzeigt, wie die zur zureichenden Kennzeichnung der Phänomene nötigen beliebig kleinen Änderungen der fraglichen Messungsgrößen gerade unter den ausschlaggebenden Bedingungen durch Messung erfaßt werden können. Wird eine solche Messungstheorie zu den neuen Gesetzen nicht angegeben, dann wird es problematisch, wie man aus ihnen nachprüfbare Voraussetzungen soll ableiten können, und damit, inwieweit solche Gesetze überhaupt empirisch-reale Phänomene beschreiben. Es ist lehrreich, diese Umstände sich an einer vorliegenden Theorie zu verdeutlichen.

Die schon erwähnte „Theorie der doppelten Lösung“, die *L. de Broglie* jüngst aufgestellt hat<sup>4</sup>, setzt sich zum Ziele, die üblicherweise als statistische Verteilungen von Partikeln gedeuteten „Führungswellen“ nach einer bestimmten mathematisch-formalen Modi-

<sup>4</sup> Siehe die in Anm. 3 angeführten Veröffentlichungen von *L. de Broglie*.

fizierung als reale kontinuierliche Wellen zu verstehen. Vom erkenntnislogischen Gesichtspunkt wären dann diese Wellen reale Phänomene von gleicher Art wie die elektromagnetischen Wellen der klassischen Elektromagnetik. Die neue Wellengleichung, die *de Broglie* in seiner Theorie angibt, soll uns exakte Voraussagen von Einzelphänomenen (z. B. der einzelnen Partikelbahnen) auch dort ermöglichen, wo uns nach der üblichen Deutung der Wellenmechanik nur statistische Voraussagen möglich sind. Den entscheidenden Schritt zu dieser Lösung erblickt *de Broglie* in der neuen „nicht-linearen“ Form seiner Wellengleichungen, die er als allgemeine Wellenform einführt und als deren Bestandteile die herkömmlichen linearen Wellengleichungen sich aufweisen lassen.

Für alle Phänomene, die in der Quantenphysik gemäß dem Komplementaritätsprinzip nur durch die duale Begriffsform „Welle-Korpuskel“ beschrieben werden können, nimmt *de Broglie* eine allgemeine beschreibende nicht-lineare Wellengleichung an, die formal in zwei Teilwellen  $u_0$  und  $v$  zerlegt werden kann<sup>5</sup>.  $u_0$  ist eine nicht-lineare Wellenfunktion, die in sehr kleinen Bereichen (sogenannten „singulären Bereichen“) hohe Werte annimmt, außerhalb solcher Bereiche aber rasch abnimmt. So kennzeichnet  $u_0$  die den Partikeln entsprechenden sehr kleinen Bereiche und deren Fortbewegung.  $v$  ist eine lineare Wellenfunktion von gleicher Form wie die „Führungswelle“  $\Psi$  der Wellenmechanik, von der sich  $v$  nur durch einen Proportionalitätsfaktor unterscheiden soll. Es gilt demnach  $v = C \cdot \Psi$ . Für die Welle  $u$  gibt *de Broglie* die allgemeine Gleichung  $u = u_0 + v$  an. Hier erscheinen die die Korpuskel kennzeichnende (nicht-lineare) Welle  $u_0$  und die (lineare) „Führungswelle“  $v$  eben wegen der Nichtlinearität der Wellenfunktion  $u$  voneinander nicht unabhängig. Das heißt, es besteht eine kontinuierlich-mathematische Abhängigkeit von  $u_0$  und  $v$ , der eine stetig kausale Abhängigkeit von Partikel und „Führungswelle“ entsprechen soll. Im Gegensatz dazu besteht in der herkömmlichen Wellenmechanik eine stetig kausale Abhängigkeit zwischen Korpuskel und der (linearen) Führungswelle  $\Psi$  nicht, vielmehr gibt letztere nur mögliche statistische Verteilungen der Partikeln an.

Daß in der „Theorie der doppelten Lösung“ die die Partikelbewegung beschreibende Welle  $u_0$  und die „Führungswelle“  $v$  zueinander in mathematisch-formaler Abhängigkeit stehen, ist nicht zu bestreiten. Wie aber kann diese Abhängigkeit durch Beobachtung (Messung) überprüft werden? Hier weist *de Broglie* auf die Möglichkeit hin, daß mit Hilfe der Welle  $u$  die Beugungs- und Interferenzphänomene für Photonen- wie für andere Partikelwellen als stetiges Geschehen beschrieben werden können<sup>6</sup>. Das aber würde bedeuten, wie wir bereits wissen, daß die diese Experimente

<sup>5</sup> Vgl. zum Folgenden *L. de Broglie*, «Une interprétation nouvelle de la mécanique ondulatoire est-elle possible?», Paris 1955, S. 11 ff.

<sup>6</sup> Vgl. dazu *L. de Broglie*, a. a. O. S. 14 ff.

(z. B. die Youngschen Beugungsexperimente) beschreibenden Gesetze – es wären dies jetzt die Wellengleichungen  $u$  bzw.  $u_0$  und  $v$  – die Form von klassischen Differentialgesetzen haben. Das heißt, wir hätten in diesem Fall die „Größen“, deren differentielle Änderungen von den Wellengleichungen  $u$ ,  $u_0$  und  $v$  zueinander in Beziehung gesetzt werden, als stetig veränderliche Messungsgrößen zu verstehen, deren beliebig kleine Änderungen unter allen für die Voraussagen erforderlichen Bedingungen durch Messung erfassbar sein müssen. Insbesondere müßte es dann möglich sein, die in den Wellengleichungen  $u$ ,  $u_0$  und  $v$  vorkommenden Messungsgrößen in ihren beliebig kleinen Änderungen gerade in jenen Fällen exakt zu erfassen, in denen die Fortbewegung von einzelnen Partikeln (das sind einzelne Partikelbahnen) in beliebig nahen Nachbarn Raumzeitbereichen beschrieben, bzw. vorausgesagt werden soll.

Wenn demnach für die Partikelbewegungen für beliebig kleine Raumzeitbereiche die kennzeichnenden Messungswerte aus der neuen Theorie *de Broglies* in Form von Voraussagen abgeleitet werden können, dann kommt diesen Ableitungen (und damit der ganzen Theorie) nur in dem Falle ein empirischer Aussagegehalt zu, wenn zu der Theorie eine entsprechende praktisch durchführbare Messungstheorie mit angegeben wird. Diese muß gerade für den Fall der Änderungen der einzelnen Partikelbewegungen in beliebig kleinen Raumzeitbereichen solche Meßverfahren angeben, durch die die vorausgesagten (d. h. aus der neuen Theorie abgeleiteten) differentiellen Änderungen der kennzeichnenden Messungsgrößen mit praktisch hinreichender Genauigkeit erfaßt werden können. Wird eine solche Messungstheorie nicht angegeben, dann wird es problematisch, inwieweit der „Theorie der doppelten Lösung“ ein empirisch neuer Aussagegehalt gegenüber der herkömmlichen, statistisch gedeuteten Wellenmechanik zukommt. Denn behalten wir die heute gültige Messungstheorie der Wellenmechanik für die „Theorie der doppelten Lösung“ bei, dann kann es auch hier für die praktisch durchführbaren Messungen in den besagten Fällen nur statistisch gedeutete Voraussagen bzw. Verifikationen geben. Der neue Aussagegehalt der genannten Theorie könnte in diesem Fall höchstens in der Angabe einer den bisherigen wellenmechanischen Statistiken gegenüber neuen Statistik bestehen. Den Gesetzen der Theorie würde aber dann – entgegen der Ansicht *de Broglies* – doch wieder nur der Charakter von Wahrscheinlichkeits-Differentialgesetzen zukommen.

Es gilt demnach für die „Theorie der doppelten Lösung“ die Bedingung, die für alle Theorien gilt, in denen die Ausschaltung von Wahrscheinlichkeitsgrößen aus der physikalischen Beschreibung angestrebt wird. Sie müssen für die (neuen) stetig veränderlichen Messungsgrößen, durch deren funktionale Beziehungen sie die herkömmlichen Wahrscheinlichkeitsgrößen ersetzen wollen, entsprechende Messungstheorien angeben, die die Voraussagen differen-



tieller Zustandsänderungen in beliebig kleinen Raumzeitbereichen praktisch durch Messung nachzuprüfen gestatten. Wird zu den neu eingeführten Messungsgrößen keine Messungstheorie im obigen Sinn angegeben, dann bleibt für die Ausdrücke und Voraussagen der neuen Theorie bei Heranziehung der heute gültigen Messungstheorien wieder nur die Möglichkeit der statistischen Nachprüfung; oder aber die neuen Messungsgrößen nehmen – wenn man nämlich die heute gültigen Messungstheorien ablehnt, ohne neue entsprechende praktisch durchführbare Meßverfahren anzugeben – den Charakter von „*verborgenen Parametern*“ an, das heißt von Größen, die sich jeder Kontrolle entziehen, wodurch dann die Theorie empirisch-aussageleer wird<sup>7</sup>.

Die Einsicht, daß die Verwendung von Wahrscheinlichkeitsgrößen in der physikalischen Beschreibung sich auf Messungstheorien stützt und die Ausschaltung von Wahrscheinlichkeitsgrößen deshalb die Angabe von entsprechenden praktisch durchführbaren Messungstheorien erfordert, gestattet nun einen weiteren logischen Schritt zu tun, durch den die „Wahrscheinlichkeitsgröße“ als allgemeine physikalische Beschreibungsform eingeführt wird.

#### 4. Das „Wahrscheinlichkeitsfeld“

Physikalische Wahrscheinlichkeitsgrößen werden dort eingeführt, wo unter den zur zureichenden Kennzeichnung der Phänomene erforderlichen Bedingungen eine stetige Veränderlichkeit der Messungsgrößen nicht erfaßt werden kann. In solchen Fällen wird eine stetig veränderliche, differenzierbare Funktion (Relation) definiert, zu deren Argumenten die als nicht-stetig veränderlich angenommenen Messungsgrößen gehören. Eine solche Funktion definiert eine Wahrscheinlichkeitsgröße, indem sie eine Wahrscheinlichkeitsmetrik festlegt, durch die die betreffenden Messungswerte in ein Zahlensystem (in ein System „möglicher“ bzw. „fiktiver“ Messungswerte) eingeordnet werden. Die Funktionswerte der Wahrscheinlichkeitsmetrik festsetzenden Funktion (Wahrscheinlichkeitsfunktion) gelten dann als die Werte der definierten Wahrscheinlichkeitsgröße. Kennzeichnend für die Wahrscheinlichkeitsfunktionen (z. B. für Funktionen von Wahrscheinlichkeitswellen) sind Parameter, mit deren Hilfe jene Relation der Argumente festgesetzt wird, die als Wahrscheinlichkeitsgröße gelten soll. Bezeichnen wir die eine Metrik

<sup>7</sup> Daß die Methode der „verborgenen Parameter“ angewendet auf quantenphysikalische Probleme nicht geeignet ist, die Ersetzung der Wahrscheinlichkeitsbeschreibung durch eine stetig-deterministische zu ermöglichen, beweist *W. Pauli* in „Bemerkungen zum Problem der verborgenen Parameter in der Quantenmechanik und zur Theorie der Führungswelle“, in deutscher Übersetzung erschienen in „Louis de Broglie und die Physiker“, Hamburg 1955, S. 26 ff.

festlegende Funktion mit  $\varphi$ , ihre Argumentwerte, zu denen die durch Messung gewonnenen bzw. möglichen, bzw. fiktiven Messungswerte gehören, mit  $a_i$ , ferner den gleichfalls als Argument auftretenden Parameter (wir betrachten hier nur den einfachen Fall, wo die Einführung eines Parameters genügt; die komplizierteren Fälle, in denen Parametersysteme eingeführt werden, erfordern keine neuen logischen Schritte) mit  $\lambda$ , dann kann die die Metrik darstellende Funktion durch  $\varphi(a_i, \lambda)$  wiedergegeben werden.

Es ist uns freigestellt, welche Beziehungen von Messungswerten wir (mit Hilfe von Parametern) als Wahrscheinlichkeitsgrößen definieren wollen. Sehen wir jetzt zunächst von der Gepflogenheit der Physik ab, Wahrscheinlichkeitsgrößen nur dort einzuführen, wo unter den zur zureichenden Kennzeichnung der Phänomene nötigen Bedingungen (also z. B. bei sogenannten „gekoppelten“ Größen) eine stetige Veränderlichkeit der Messungsgrößen nicht erfaßt werden kann, dann können wir die Möglichkeit ins Auge fassen, zu jeder Messungsgröße durch Auswahl einer entsprechenden Wahrscheinlichkeitsfunktion eine Wahrscheinlichkeitsgröße zu definieren. Die die Wahrscheinlichkeitsmetrik festlegende Funktion kann dabei so eingeführt werden, daß sie den Einzelwerten der betreffenden Messungsgröße je einen bestimmten Wahrscheinlichkeitswert zuordnet. Das würde bedeuten: unter gegebenen Messungsbedingungen besteht für die Gewinnung eines bestimmten Messungseinzelwertes diese und diese Wahrscheinlichkeit. Es ist denkbar, zu jeder physikalischen Messungsgröße im erwähnten Sinne eine Wahrscheinlichkeitsfunktion zu definieren. Die Einzelwerte einer Messungsgröße werden dadurch in ein metrisches System so eingeordnet, daß die Funktionswerte als zahlenmäßige Wahrscheinlichkeit für die Gewinnung der Messungseinzelwerte verstanden werden können.

Die für die einzelnen Messungsgrößen ausgewählten Wahrscheinlichkeitsfunktionen können dabei (wie dies ja auch in der Wellenmechanik geschieht) als differenzierbare Funktionen definiert werden. Freilich, wenn für alle physikalischen Messungsgrößen im erwähnten Sinne Wahrscheinlichkeitsfunktionen festgesetzt werden, dann erhebt sich die neue Frage, inwieweit können in diesem Fall die beschreibenden Gesetze, in denen ja nunmehr ausschließlich Wahrscheinlichkeitsgrößen zueinander in Beziehung stehen, die Form von Differentialgesetzen annehmen? Wir können diese Frage vielleicht am besten verstehen, wenn wir die Möglichkeit, im Begriffsschema der Feldbeschreibung ausschließlich Wahrscheinlichkeitsgesetze im oben erläuterten Sinne zu benützen, logisch zergliedern.

Wird die Form der Feldbeschreibung zur Kennzeichnung physikalischer Zustände und ihrer Änderungen benützt, dann werden (in der klassischen Beschreibungsform) alle Feldstellen und ihre Änderungen durch Messungsgrößen und deren Änderungen gekennzeichnet. Ordnen wir nun im Sinne der obigen Überlegungen grund-

sätzlich jeder Messungsgröße eine (differenzierbare) Wahrscheinlichkeitsfunktion und damit eine Wahrscheinlichkeitsgröße zu, dann würden in der Feldbeschreibung alle Feldstellen und Feldänderungen durch Wahrscheinlichkeitsgrößen und deren Änderungen gekennzeichnet. Die das Feld beschreibenden Differentialgesetze wären dann ausnahmslos Wahrscheinlichkeits-Differentialgesetze. Ein so beschriebenes Feld wollen wir „Wahrscheinlichkeitsfeld“<sup>8</sup> nennen.

Das so konzipierte Begriffsschema des „Wahrscheinlichkeitsfeldes“ ist eine logische Extremform, zu der wir in konsequenter Fortführung der in der Quantenphysik benützten Begriffsformen der „Wahrscheinlichkeitsgröße“ gelangen. Unter den quantenphysikalischen Theorien kommt der oben erläuterten Beschreibungsform des „Wahrscheinlichkeitsfeldes“, wie ich glaube, die „q-Zahlen-Mechanik“ von Dirac<sup>9</sup> am nächsten. Hier werden die einen Zustand kennzeichnenden Größen – insbesondere auch die „Zeit“ – als „q-Zahlen“ definiert. Von unserem Gesichtspunkt sind die q-Zahlen definierenden Funktionen Wahrscheinlichkeitsfunktionen, durch die die durch Messung zu gewinnenden Werte der Messungsgrößen in wahrscheinlichkeits-metrische Systeme eingeordnet werden. Man kann dies so verstehen, daß jeder „Messungsgröße“ eine Wahrscheinlichkeitsgröße (die die Form einer q-Zahl hat) zugeordnet wird, und die Feldstellen erscheinen dann ausschließlich mit Hilfe von Wahrscheinlichkeitsgrößen (q-Zahlen) gekennzeichnet. Ein nur mit Hilfe solcher Größen beschriebenes Feld hätte demnach den Charakter eines Wahrscheinlichkeitsfeldes in dem von uns definierten Sinne.

Wenn die die Feldstellen eines Wahrscheinlichkeitsfeldes kennzeichnenden Größen, die ja sämtlich Wahrscheinlichkeitsgrößen sind, durch differenzierbare Funktionen definiert werden – was nicht unbedingt der Fall sein muß –, dann setzen die die Feldänderungen beschreibenden Differentialgesetze differentielle Änderungen ausschließlich von Wahrscheinlichkeitsgrößen zueinander in Beziehung. Das heißt in den Differentialgesetzen erscheinen dann immer nur Wahrscheinlichkeitsgrößen nach anderen Wahrscheinlichkeitsgrößen differenziert. Da Wahrscheinlichkeitsgrößen, wie wir gesehen haben, immer durch Funktionen definiert werden, werden so in den ein

<sup>8</sup> Den Ausdruck „Wahrscheinlichkeitsfeld“ benützt A. Wenzl in „Die philosophischen Grundlagen der modernen Naturwissenschaft“, Stuttgart 1954, Urban-Bücher Nr. 11. in etwas anderem Sinne. Er versteht darunter lediglich das Feld der statistisch gedeuteten Führungswellen der Wellenmechanik. Die Stellen dieser „Felder“ werden aber (wenigstens in den heute benützten Statistiken) nicht nur durch Wahrscheinlichkeitsgrößen, sondern z. T. auch noch durch stetig veränderliche Messungsgrößen gekennzeichnet. Demgegenüber verstehen wir unter „Wahrscheinlichkeitsfeld“ eine Beschreibungsform, in der die Feldstellen *nur* durch Wahrscheinlichkeitsgrößen gekennzeichnet werden.

<sup>9</sup> Vgl. P. A. M. Dirac, Proc. Roy. Soc. London (A) 109, 1926, S. 642, und 110, 1926, S. 561.



Wahrscheinlichkeitsfeld beschreibenden Differentialgesetzen stets Funktionen nach Funktionen differenziert. Dazu ist aber nach den Regeln der Differentialrechnung erforderlich, daß jede der Funktionen auch nach ihren Argumenten differenziert wird. Nun gehören zu den Argumenten physikalischer Wahrscheinlichkeitsfunktionen immer auch Messungsgrößen. Wenn wir jetzt die Bedingungen, unter denen die Quantenphysik Wahrscheinlichkeitsgrößen einführt – daß nämlich Wahrscheinlichkeitsgrößen zur Beschreibung immer nur dort eingeführt werden, wo unter den zur zureichenden Kennzeichnung der Phänomene nötigen Bedingungen beliebig kleine Änderungen an den in Frage kommenden Messungsgrößen (z.B. „gekoppelten“ Größen) grundsätzlich nicht erfaßbar sind – auf die Beschreibungsform des Wahrscheinlichkeitsfeldes verallgemeinern, so ergibt sich daraus, daß die das Feld beschreibenden Wahrscheinlichkeitsfunktionen nach den in ihnen als Argumente auftretenden Messungsgrößen *nicht* differenzierbar sind. Denn im Wahrscheinlichkeitsfeld werden ausnahmslos allen Messungsgrößen Wahrscheinlichkeitsfunktionen zugeordnet. Für jede Messungsgröße wird so eine Wahrscheinlichkeitsgröße definiert. Dies aber erscheint nach obigem nur dann gerechtfertigt, wenn unter den zur zureichenden Kennzeichnung der Phänomene erforderlichen Bedingungen beliebig kleine Änderungen an keiner der Messungsgrößen erfaßbar sind. Das heißt unter den besagten Bedingungen gelten hier alle Messungsgrößen als nicht-stetig veränderlich, weshalb nach ihnen auch nicht differenziert werden kann.

Demnach können Wahrscheinlichkeits-Differentialgesetze in der Form, wie sie heute in der Wellenmechanik zumeist benützt werden – in dieser Form erscheinen vielfach Wahrscheinlichkeitsfunktionen (Wahrscheinlichkeitsgrößen) nach Messungsgrößen differenziert, welch letztere dann als stetig veränderlich angenommen werden –, im Wahrscheinlichkeitsfeld nicht mehr vorkommen. Denn Messungsgrößen treten im Wahrscheinlichkeitsfeld nur als Argumente von Wahrscheinlichkeitsfunktionen (Wahrscheinlichkeitsgrößen) auf, und zwar wird von ihnen durchgängig angenommen, daß sie unter den zur zureichenden Phänomenkennzeichnung erforderlichen Bedingungen nicht-stetig veränderlich seien.

Nach Messungsgrößen können demnach Wahrscheinlichkeitsfunktionen im Wahrscheinlichkeitsfeld nicht differenziert werden. Dennoch können auch hier die beschreibenden Feldgesetze die Form von Differentialgesetzen erhalten. Eine Wahrscheinlichkeitsfunktion setzt ja eine Wahrscheinlichkeitsmetrik für gewisse durch Messung zu gewinnende Werte fest. Im metrischen System erscheinen die Messungswerte eingeordnet in ein Zahlensystem (von sogenannten „möglichen“, bzw. „fiktiven“ Messungswerten). Zugleich wird durch die Wahrscheinlichkeitsfunktion eine stetig veränderliche Relation zwischen den Werten des metrischen Systems als „Wahrscheinlichkeitsgröße“ definiert. Zur Konstitution solcher Relationen werden

stetig veränderliche (differenzierbare) Parameter benützt, die dann unter den Argumenten der definierenden Wahrscheinlichkeitsfunktionen auftreten. Diese „Streuungsparameter“ werden, wie wir wissen, nach Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit ausgewählt. In komplizierten Fällen kann zur Definition der Wahrscheinlichkeitsgrößen ein System von Parametern benützt werden. In jedem Fall besteht die Möglichkeit, die von den Wahrscheinlichkeitsfunktionen zur Definition der Wahrscheinlichkeitsgrößen benützten Parameter als stetig veränderliche Argumente eben der betreffenden Funktionen einzuführen, d. h. als solche Argumente, nach denen differenziert werden kann. In einem Wahrscheinlichkeitsfeld können somit die Wahrscheinlichkeitsfunktionen allein nach den Parametern differenziert werden, mit deren Hilfe die Funktionen stetig veränderliche Relationen zwischen den Messungswerten als Wahrscheinlichkeitsgrößen definieren. Damit erscheint die Form und auch der Aussagegehalt der Differentialgesetze in einem Wahrscheinlichkeitsfeld bestimmt.

Die Gesetze sagen hier in jedem Fall nur aus, daß der differentiellen Änderung einer Wahrscheinlichkeitsgröße (die einer Art von Messungswerten zugeordnet wurde) eine bestimmte differentielle Änderung einer anderen Wahrscheinlichkeitsgröße (die einer anderen Art von Messungswerten zugeordnet wurde) entspricht. Die sich daraus ergebenden Voraussagen werden durch Beobachtung (Messung, Abzählung) *nur* von Verteilungen und ihrer Änderungen nachgeprüft. Die Beziehungen zwischen differentiellen Änderungen von Wahrscheinlichkeitsgrößen (die Differentialgesetze im Wahrscheinlichkeitsfeld sprechen nur solche Beziehungen aus) hängen hier demnach ab von differentiellen Änderungen der zur Definition der betreffenden Wahrscheinlichkeitsgrößen benützten Parameter. Zeigt die Beobachtung, daß die Änderungen der verglichenen Verteilungen mit den abgeleiteten Wahrscheinlichkeitswerten nicht übereinstimmen, dann müssen andere Streuungsparameter und darüber hinausgehend etwa auch andere die Wahrscheinlichkeitsgrößen definierende Funktionen, somit in jedem Fall eine neue Wahrscheinlichkeitsmetrik ausgewählt werden.

Die hier konzipierte Form des „Wahrscheinlichkeitsfeldes“ ist eine mögliche Beschreibungsform und soll nur als solche verstanden werden. Keineswegs soll hier behauptet werden, daß die Physik sich dieser Beschreibungsform bedienen müsse, oder auch nur, daß es für sie zweckmäßig wäre, diese Form zu benutzen. Es sollte hier lediglich gezeigt werden, daß die von der Physik benützten Begriffsformen der „Wahrscheinlichkeitsgröße“ und des „Wahrscheinlichkeits-Differentialgesetzes“ sich logisch verallgemeinern lassen und man dann zur Form des „Wahrscheinlichkeitsfeldes“ gelangt. Welche Beschreibungsform jedoch für die empirisch-physikalische Beschreibung sich am besten eignet, das hat allein die physikalische Einzelforschung zu entscheiden.

# SOZIALPHILOSOPHISCHE FRAGESTELLUNGEN IM ANSCHLUSS AN THEOPHRASTS 'CHARAKTERE'

VON MAX SALOMON SHELLENS, PLYMOUTH

Es soll im folgenden auf eine vernachlässigte Fragestellung der Morallehre hingewiesen werden.

In einer solchen Formulierung kommt die Behauptung zum Ausdruck, daß die Zugehörigkeit der in Betracht kommenden Problemgruppen zu dem Gebiete der Ethik der Sache nach begründet ist, von dieser also nicht willkürlich berücksichtigt oder abgelehnt werden kann. Probleme verschwinden nicht dadurch, daß man sie vernachlässigt oder nicht sieht; und gelöst werden sie dann doch: allerdings nicht unter Verantwortlichkeit der Ethik. Der 'gesunde Menschenverstand', der dann wohl in der Regel angerufen wird, hat etwas sonderbar ungesundes, weil naiv-selbstgefälliges an sich.

Daß bei den Darlegungen an die 'Charaktere' des Theophrast angeknüpft wird, ist als etwas ganz äußerliches zu nehmen. Es handelt sich nicht um philologisch-historische Untersuchungen, für die ja auch nur der Fachmann zuständig wäre. Dadurch, daß wir Theophrasts Schilderungen auf uns wirken lassen, treten die Fragen, um die es sich der Sache nach handelt, plastischer und eindringlicher hervor, als es sonst vielleicht möglich wäre. Er war nicht umsonst Leiter und Lehrer am Lykeion. Er öffnet uns die Augen für ein sozialphilosophisches Grundproblem – sonderbarerweise zumeist durch das, was er nicht sagt.

## I.

Es besteht Übereinstimmung darin, daß die 30 Skizzen<sup>1</sup>, so wie sie uns in Theophrasts 'Charakteren' vorliegen, nur ein Fragment darstellen<sup>2</sup>. Bei weitem nicht alle der erhaltenen Handschriften weisen diese 30 Kapitel in ihrer Gesamtheit auf. Man kann auf jeden Fall schwerlich sagen, daß wir – selbst bei bestmöglicher Auswertung der gesamten Überlieferung – mehr als eine recht lockere Sammlung von individuellen Charakterzeichnungen vor uns sehen. Ob Teile verloren gegangen sind, wissen wir nicht. Es läßt sich nicht einmal mit Bestimmtheit behaupten, daß es in der Absicht des Verfassers gelegen habe, eine mehr oder weniger vollkommene und in

<sup>1</sup> Ziffern im Text verweisen auf die entsprechenden Kapitel der 'Charaktere'.

<sup>2</sup> Vgl. zum folgenden: Theophrasts Charaktere, herausgegeben von der Philologischen Gesellschaft zu Leipzig (1897).



sich abgerundete Darstellung menschlicher Typen in ihrer Gesamtheit niederzuschreiben, also so etwas wie eine Materialsammlung für eine späterhin zu erwartende wissenschaftliche Charakterologie. Dafür sind einige in allen Einzelheiten beschriebene Charaktere einander zu nahe verwandt (wie das besonders zutage tritt, wenn man die Schilderungen einmal in der Reihenfolge liest, in der sie, abweichend vom Herkommen, in der wohl jüngsten Ausgabe<sup>3</sup> angeordnet sind), während ganze Gruppen von Verhaltensweisen, die nicht minder interessant wären und der Vorstellungswelt des Theophrast sicherlich nicht minder angehörten, unberücksichtigt bleiben.

Eines ist sicher: die 30 Typen, so wie sie uns vorliegen, bleiben hinter dem Ziel zurück, das in dem Vorwort, der Zueignung an Polykles, umschrieben ist.

Hier allerdings beginnen schon die Schwierigkeiten. Hat dieses Vorwort wirklich Theophrast zum Verfasser? Und lassen sich aus dort niedergelegten Versprechungen Gesichtspunkte für Plan und Verständnis der Schrift herleiten? Das wird bekanntlich im allgemeinen lebhaft bestritten<sup>4</sup>. Immerhin ist es eine Tatsache, daß dieses Vorwort, dessen Verfasser dem Gedankenkreise der peripatetischen Schule auf jeden Fall nicht so völlig fern gestanden haben kann, in Aussicht stellt, wonach wir uns ohnehin umsehen würden, daß nämlich neben unangenehmen und wertlosen auch angenehme und wertvolle Menschen dargestellt werden sollen, und daß wir Beispiele sowohl für gutes wie für schlechtes Verhalten erwarten dürfen.

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, ist das Gefüge der 30 Skizzen, um das mindeste zu sagen, einseitig, also auch ganz ohne Berücksichtigung des Zufalls der Überlieferung, rein sachlich ein Fragment. Die 30 Kapitel stimmen darin überein, daß bei der in ihnen festgehaltenen Betrachtungsweise das Leben immer 'nach unten rechnet'<sup>5</sup>. Es wird uns für die verschiedensten Lebensgebiete vorgeführt, was im menschlichen Verhalten übel und widerwärtig oder auch nur lächerlich, also auf jeden Fall niedrig und nicht-vornehm ist. Aber wo sind die guten und angenehmen und vornehmen Menschen? Wird es uns durch die Beschränkung des Blicks auf das, was verschoben wirkt, bereits ermöglicht, so wie es in dem Vorwort versprochen wird, das zu meiden, was niedrig ist, und unsere Gesinnungen und Gewohnheiten noblen Charakteren anzupassen? Ist, wenn wir diesen Satz einmal ganz ernsthaft nehmen, das Gute wirklich ausreichend definiert<sup>6</sup> als das „Böse, das man läßt“?

<sup>3</sup> Wilhelm Plankl (1947).

<sup>4</sup> Doch vgl. z. B. die Ausgabe von Francis Howell (1824) 161 ff. (nicht berücksichtigt in dem oben Anm. 2 zitierten Werke).

<sup>5</sup> Nach einer Redewendung, die Fontane im 'Stechlin' verwendet.

<sup>6</sup> Nach dem bekannten Verse von Wilhelm Busch.

Die Annahme jedoch, daß dementsprechend nächstliegendes Desiderat die Charakterisierung guter Menschen sein müßte – wiederum unter verschiedenartigen Gesichtspunkten entsprechend den von Theophrast verwandten – ist oberflächlich und zum mindesten voreilig. Theophrast verstand, wie wir als sicher unterstellen dürfen, die Methodik in der Lehre seines Lehrers und Amtsvorgängers, daß die Tugend ein mittleres zwischen zwei Übeln sei, besser als die Folgezeiten. Und so wäre denn der nächste Schritt gewesen, nicht gutes und wertvolles Verhalten zu schildern, sondern abermals fehlerhaftes; diesmal gesehen von der entgegengesetzten Seite. Dem Zuviel wäre das Zuwenig gegenüberzustellen, und entsprechend dem Mangel der – gleichfalls ungesunde – Überschwang. Und erst fußend auf diesen Kontrasten – die also nicht einfach entgegengesetzte Typen sind wie z. B. der Gast, der in einem fremden Hause alles in den Himmel hebt (2) oder alles herabsetzt (20) – hätte die Schilderung des zwischen ihnen – oder richtiger gesagt: über<sup>7</sup> ihnen – stehenden, die Auswüchse nach beiden Seiten hin überwindenden und damit richtigen Verhaltens ihren Platz gehabt.

Nun wird man ohne weiteres zugeben: die Schilderung etwa des Schwätzers (7), des Mißtrauischen (18), des Schamlosen (6), des Hochmütigen (24), so wie wir sie bei Theophrast finden, ist nicht nur wahr und klug, sie ist auch wirkungsvoll; und es ist unschwer zu erkennen, worauf diese Wirkung beruht: auf Witz und treffsicherer Ironie. Wir werden ganz unmittelbar gepackt, und die Bilder prägen sich dem Gedächtnis ein. Es läßt sich auch heute noch – zumal in solcher Knappheit – schwerlich ein treffsichereres Bild dieser kleinen Menschentiere geben. Aber welches müßte nun der Stil sein, um eine entsprechende, nicht minder einprägsame Wirkung in der Gestaltung des Zuwenig zu erzielen? Wie sollte man den Mann schildern, der nicht schwatzt, sondern grundsätzlich schweigt, der nicht mißtrauisch ist, sondern ein blindes Vertrauen zu allem und allen an den Tag legt, der nicht schamlos ist, sondern verschämt, der so wenig hochmütig ist, daß er jedem gestattet, ihn als seinesgleichen zu nehmen?

Der Versuch, so läßt sich wohl befürchten, wäre schon von der Stilfrage her von vornherein zum Scheitern verurteilt. In einzelnen Fällen läßt sich zwar mit ähnlichen Mitteln eine nicht minder einprägsame Darstellung geben. Man könnte neben dem ewigen Jüngling (27) den frühen Greis schildern, neben dem, der durch Vernachlässigung seines Körpers unangenehm wirkt (19), den Überfeinerten, neben dem stets Abergläubischen (16) den Mann, der alle Zeichen, und sei es eine Art daimonion, grundsätzlich mißachtet. Aber aufs Ganze hin gesehen, würden wir in den 30 Gegenbeispielen nur Abwandlungen eines einzigen Typus bekommen: des Mannes, der seiner ganzen Natur nach grundsätzlich nicht zu seinem Rechte

<sup>7</sup> Hierzu: N. Hartmann, *Ethik*, 439 ff., 566 ff.

kommt, der als ganz farbloser Niemand durchs Leben geht, weil er es nicht versteht oder weil er verschmäht, sich zur Geltung zu bringen, der 'abseits' steht, kurz, der die Gefahr streift, denkbar uninteressant zu sein. Theophrast oder ein Nachahmer würde wohl schwerlich geschmacklos genug sein, die Linien der 'Charaktere' unbekümmert weiter zu verfolgen, also ganz in der gleichen Weise mit Sarkasmus zu arbeiten, wenn er solche gutartigen Menschen darstellen wollte. Grillparzer steht seinem 'Armen Spielmann' mit allem eher als mit Spott gegenüber oder Storm seinem 'Stillen Musikanten' oder Dickens seinem Joe Gregory oder Mr. Pegotty. Aber welche Darstellungsweise wäre angebracht und doch zugleich auch wirkungssicher?

Und geht man dann weiter und versucht, den vollwertigen, in sich gehaltvollen Menschen zu schildern, jenseits und oberhalb der Abarten nach beiden Seiten hin, dann wirft die Technik der Darstellung ein noch viel schwierigeres Problem auf. Alle überschwenglichen Ausdrücke und der ganze einem Idealreich angepaßte Wortschatz würde nichts daran ändern, daß das Leben, das man da zu schildern hätte, wunderbar wäre und erhebend und edel, aber auch unreal und – langweilig. Keiner möchte so ein Leben leben; wir wissen das zur Genüge aus der ganz naiven Reaktion zu den Schilderungen der verschiedenen Utopien.

So wird es verständlich, daß Theophrasts Schrift der ganzen Anlage nach dazu verurteilt war, Fragment zu bleiben, einseitig und in diesem Sinne einförmig, oder sagen wir besser: einflächig.

Wenn die Darstellung menschlichen Verhaltens als Problem gesehen wird – rein sachlich, also losgelöst von der Person des Theophrast – dann fordert ein solches Fragment eine Abrundung oder Ergänzung. Es ist berechtigt, hier ein ernst zu nehmendes Problem zu sehen. Allerdings wird man bei einer solchen aus wissenschaftlich-systematischem Interesse heraus geforderten Fortsetzung nicht Theophrasts Technik einfach nachahmen wollen. Der fragmentarische Charakter der 30 Schilderungen ist dafür ein Problem zu gewichtiger Art. Da ist mit Beispielen nicht mehr gedient. „Ein Schriftsteller, dem es an wissenschaftlicher Strenge zu tun ist, wird sich ... der Beispiele sehr ungern und nur sparsam bedienen“<sup>8</sup>.

## II.

Man blicke einmal auf das Verhältnis der Schilderungen des Theophrast zu der Art, in der ähnlich gelagerte Fragen bei Aristoteles diskutiert werden. Auch er wendet ja keine geringe Aufmerksamkeit den sogenannten Umgangstugenden zu, dem Verhalten im täglichen und alltäglichen Leben<sup>9</sup>, und beschränkt sein Interesse

<sup>8</sup> Schiller, Über die notwendigen Grenzen im Gebrauch schöner Formen.

<sup>9</sup> E. N. 1126 b 11. -



nicht etwa auf Tapferkeit, Gerechtigkeit, Enthaltbarkeit und ähnliche Tugenden im üblichen und erhabenen Sinne des Wortes. Aber im Vergleich zu Theophrast sind seine Schilderungen, wenn auch tiefgründiger und prinzipieller gestaltet, so doch farbloser und auf jeden Fall nicht in gleicher Weise akut-lebendig. Man denke etwa an Figuren, die jeden Schriftsteller reizen müssen, wie die des Aufschneiders<sup>10</sup> oder des Possenreißers<sup>11</sup>. Theophrasts Charakterzeichnungen mögen mehr literarischer als philosophisch-systematischer Natur sein<sup>12</sup> und daher einen geringeren methodischen Wert haben, dafür sind sie – trotz zeitlicher und lokaler Gebundenheit – in ganz hervorragender Weise ort- und zeitlos. Gerade weil es oft so alltäglich und so ausgesprochen banal ist, was seine Menschen sagen, berühren uns die Schilderungen so absolut lebensnah (wir wissen, welch ein Ausmaß künstlerischer Gestaltungskraft dazu gehört, um eine solche Wirkung hervorzurufen).

Die 'Charaktere' waren bestimmt – so läßt sich vielleicht vermuten – an gemeinsamer Tafel vorgelesen zu werden. Offensichtlich wußte der ganze Kreis, wo jeder jeden aufs genaueste in seinen Eigentümlichkeiten kannte, wer da jeweils gemeint war, und verstand jede mehr oder weniger zarte Anspielung nur zu gut. Vielleicht läßt sich sogar – das ist die vage Vermutung eines Nicht-Philologen – der zuweilen bemerkbar werdende Zwiespalt zwischen manchen uns vorgelegten Charakterzügen und Aussprüchen einerseits und dem jeweils in den Eingangsworten der einzelnen Skizzen benannten Typen andererseits daraus erklären, daß jene Charakterzüge und Aussprüche immer ganz aktuelle Dinge wiedergeben (Anekdoten sozusagen aus einem umfassenden Anschauungsmaterial heraus, wie es sich in einem bunt zusammengewürfelten aber doch mehr oder weniger stabilen Kreise von Menschen darbietet), während das in der Bearbeitung des Materials an die Spitze und damit in den Vordergrund geschobene Kennwort, das eine Fülle von Einzelercheinungen umfassen soll, sekundär ist und tatsächlich ja auch der Vielgestaltigkeit und den mancherlei Nuancen der Typen wohl nur selten vollkommen gerecht wird.

Auf jeden Fall: jeder einzelne der Hörer und Leser, an die vorzugsweise gedacht werden muß, war offenbar ein Bestandteil des realen Lebens jedes anderen in diesem Kreise, und keiner konnte den Schilderungen in distanzierter akademischer Kühle zuhören. Und gaben sie gleichwohl ein 'interesseloses Wohlgefallen' vor, so möchte man diese Sachlichkeit angreifen und diejenigen, die da lachten, wenn ihre Freunde durchgehechelt wurden, oder die heute, wenn sie mit ähnlich veranlagten Menschen ihres Freundeskreises vor Augen die Spötteleien mit Behagen einschlürfen – man möchte

<sup>10</sup> E. N. 1127 a 21.

<sup>11</sup> E. N. 1128 a 4.

<sup>12</sup> Vgl. zu dieser Frage: Hoffmann, Das Zweckproblem von Theophrasts Charakteren (1920).

ihnen zuzurufen: gut, und wie verhält es sich nun mit euch? Wir wissen natürlich, daß wir alle unsere üblen Eigenschaften und unangenehmen Gewohnheiten haben, oder, wie einmal ein weiser Mann<sup>13</sup> gesagt hat, daß „wir insoweit alle nicht nur große Tugenden haben, sondern zugleich einige kleine Mängel, wodurch andere belästigt werden“. Und das ist ja das gemeinsame Kennzeichen fast aller von Theophrast beschriebenen Typen. Es sind beinahe durchgehend Menschen, die – wenn man den Ausdruck richtig versteht – anderen lästig sind; in sehr verschiedenartiger Weise natürlich, und auch abgestuft in dem Ausmaße, in dem sie Veranlassung dazu geben, daß man sich 'ärgert'. Der, dem da in widerlicher Weise geschmeichelt wird (2), oder dessen Gunst auf dem Umwege über Bewunderung der Kinder gewonnen werden soll (5), läßt sich das vielleicht gar nicht ungern gefallen. Aber die Szenen spielen sich ja in aller Öffentlichkeit ab und werden von anderen beobachtet.

Die ganze Frage nach dem Echo, das da durch das Verhalten von Menschen geweckt wird, ist durchaus nicht weit hergeholt. Wenn man schärfer zusieht, wird es klar genug, daß weniger die Charakterveranlagungen der einzelnen Typen unsere Aufmerksamkeit beanspruchen oder die moralische Bewertung ihres Verhaltens, als die Art der Wirkung, die von ihnen ausgeht, wenn sie mit anderen Menschen in Berührung kommen und sich hier nun ihrer Charakterveranlagung entsprechend verhalten (man möchte fast sagen: sich entsprechend austoben). Das Schwergewicht liegt darin, wie die so und so charakterisierten Menschen von anderen Menschen 'gesehen' werden.

Die anderen aber, wo bleiben sie bei Theophrast? Sie werden mit wenigen Ausnahmen – etwa wenn da ein eitler Mensch 'Zuschauer' braucht (21) – nicht erwähnt. In einer Art ästhetischer Negation bleiben sie unbeachtet. Der Realität des Lebens aber wird damit Gewalt angetan, und die Folge ist unausbleiblich die, daß wir, weil wir gar nicht umhin können, die anderen eben doch mitdenken. Es läßt sich einfach nicht vermeiden. Und da wir nichts von ihnen und über sie vernehmen, müssen wir den Eindruck gewinnen, die Belästigung anderer werde nicht nur mit bestem Erfolg, sondern auch mit vollem Rechte in Anspruch genommen, unter Zustimmung und bereitwilliger Mitwirkung aller Beteiligten.

Kann man sich vorstellen, die da geschilderten Menschen würden sich in so übler Weise in Szene setzen, würden mit aller Selbstverständlichkeit immer den Ehrenplatz bei Tisch beanspruchen (21), oder in so unfeiner Weise an eine von ihnen erwiesene Gefälligkeit erinnern (24), oder einfach aufschneiden (23), oder stets Abwesende begehren (28), oder sich in so unangenehmer Weise gehen lassen (19) – sie würden das alles tun, wenn nicht die Reaktion innerhalb ihres Umgangskreises so wäre, wie sie da implicite gedacht werden

<sup>13</sup> Wilhelm Busch, Eduards Traum.

muß, wenn nicht jeder die ihm zugewiesene Rolle spielte durch offenbar ganz unproblematische Hinnahme dessen, was ihm da vorgesetzt wird? Keiner, der da mit einem der geschilderten Typen in Berührung kommt, und vor dessen Augen die in Betracht kommenden Szenen sich abspielen, kann aus der Realität des Vorgangs wegedacht werden; er ist unweigerlich ein Teil – und nicht etwa ein nur unbeachtlicher Teil – des Gesamtbildes, er mag es wahrhaben wollen oder nicht. Er ist nicht etwa akzessorisch, so wie es den Anschein haben könnte. Im Grunde bedarf es immer des Zuschauers und des Mitspielers; sonst sind Verhalten und Äußerungen, so wie sie da bei Theophrast geschildert werden, bloße Spielereien der Einbildungskraft in einem Reiche des schönen Scheins. Und das sollen sie ganz offensichtlich nicht sein; und das sind sie auch nicht. Im nächsten Augenblicke schon können wir selbst den gleichen Typen begegnen und ihrem Verhalten und ihren Reden ausgesetzt sein. Und das Bewußtsein dieser Möglichkeit verläßt uns keinen Augenblick, wenn wir uns im Geiste – nicht nur spielerisch – mit Theophrasts Gestalten beschäftigen.

Die 'anderen', die damit unversehens von der Bank der Spötter auf die Zeugenbank geraten, können sich aber auch da nicht sicher fühlen. Wenn die einzelnen Typen gewissermaßen auf die Anklagebank gesetzt werden, dann ist das der Platz der anderen nicht minder. Bringen wir erst einmal, so wie es zu einem vollen Verständnis erforderlich ist, die Typen mit den Zuschauern und Mitspielern in Verbindung, dann erhebt sich unabweislich die bis dahin verdeckte Frage, ob es denn überhaupt zulässig ist, wirklich von Typen zu sprechen. Kann von dem Eingebettetsein in reale Zusammenhänge einfach abgesehen werden? Darf die Veranlassung zu dem jeweiligen Verhalten unbeachtet bleiben? Ist es erlaubt, zu schmähen oder auch nur zu lächeln, ohne daß man das 'mitspielen' zeitlich schon etwas früher einsetzen läßt? Wie anders verhält sich etwa der Ungebildete (4), je nachdem, ob sein Gegenüber ein „verbindliches Gedächtnis“<sup>14</sup> hat oder nicht. Wir können nicht einfach die Frage beiseite lassen, wie der Mensch, den wir da sehen, zu seinem Verhalten motiviert ist, ob nicht der Angriff in Wahrheit eine Verteidigung ist, ob nicht das Übermaß der Verhaltensweise (nach der einen oder der anderen Seite hin) auf die zu erwartende Reaktion abgestimmt ist, usw.

Sobald wir erst einmal nach dem 'anderen' überhaupt fragen, wird die ganze Unterscheidung zwischen dem einen und dem anderen hinfällig. Die Typen, die zunächst wie festgeprägt erscheinen, nehmen ihrerseits die Position des 'anderen' in sich auf.

<sup>14</sup> Nietzsche, IV 242.



III.

Das besagt aufs Grundsätzliche hin betrachtet, daß die wesentlichste und zugleich dringlichste Ergänzung der 30 Schilderungen nicht darin bestehen könnte, weitere Nuancen – seien sie negativ oder positiv zu bewerten – im Verhalten bestimmter Typen von Menschen darzustellen (obgleich unsere durch das zeitgenössische Leben bedingte Hinwendung zu ganz anders gearteten Lebenssphären eine solche Ausweitung an sich nahelegt).

Die Aufgabe, die vorgezeichnet ist, geht vielmehr einmal dahin, den Gesichtspunkt – entgegen üblichen Gepflogenheiten – nicht unbeachtet zu lassen, wie sich die Verhaltensweisen der verschiedenen Typen unter Einwirkung der von ihnen hervorgerufenen Reaktionen gestalten, wie sie durch Widerstand oder Bestätigung oder Gleichgültigkeit gesteigert oder zurückgebogen werden. Doch das ist ja im Grunde nur eine Ergänzung; und Ansätze dazu finden sich auch schon bei Theophrast. Immerhin ist diese Ergänzung wesentlich. Am Standpunkt der Betrachtungsweise selbst ändert sich damit allerdings noch nichts, wenn auch das Problem der Reaktion nicht mehr unbeachtet bleibt.

Das, was zum anderen und darüber hinaus geboten ist, das ist ein ganz grundsätzlicher Wechsel der Blickrichtung. Die Frage ist unvermeidlich und unabweisbar, welche Wirkungen bei anderen durch das Verhalten der verschiedenen Typen hervorgerufen werden. Unterschiedlichkeit der Charaktere gibt es auf ihrer Seite nicht minder. Man braucht ja nur einmal sich zu fragen, wie es sich auswirken würde, wenn da z. B. der Aufschneider (23) an den Hochmütigen (24) geriete, oder der Eitle (21) an den Ehrabschneider (28). Man kann sich in Gedanken da in herrlichen Mischungen ergehen. In möglichst allgemeiner Fassung ausgedrückt, geht die Frage dahin, welche Seiten menschlichen Wesens sich zeigen, wenn wir mit guten und mit üblen Menschen der verschiedenartigsten Färbungen in Berührung kommen. Sofern man von der Fruchtbarkeit der aristotelischen Methode überzeugt ist, wird sich vielleicht auch hier mit Erfolg für die wissenschaftliche Durchdringung des Gesamtproblems der Nachweis erbringen lassen, daß wir dem tatsächlichen Befunde nach zwischen zwei Arten fehlerhaften Verhaltens, zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, hin und her pendeln, sobald wir dazu aufgerufen werden, zu dem Verhalten anderer Menschen in eigenem Verhalten Stellung zu nehmen. Es mag schon so sein, daß auch insoweit stets „Entgegengesetztes zugleich vom Menschen verlangt“<sup>15</sup> ist. Wie handeln wir tatsächlich in solchen Fällen? Wie äußert es sich und wie wirkt es sich aus, wenn wir solche Situationen meistern oder auch nicht meistern, möglicherweise sogar in direktem Gegensatz zu dem sonstigen, den Charakter prägenden Ver-

<sup>15</sup> N. Hartmann, I. c. 518.

halten? Das Bild der in Betracht kommenden Persönlichkeit bedarf ja in jedem Falle der Ergänzungen in dieser Hinsicht, sei es zur Abrundung, sei es zur Klärung von Widersprüchen. Im Grunde genommen wissen wir verhältnismäßig noch gar nichts und können eigentlich noch nicht daran denken, eine Persönlichkeit unter bestimmte Kategorien einzuordnen, wenn wir nicht über Art und Weise ihrer Reaktionen Bescheid wissen.

Die Aufgabe, eine durch Aktion geschaffene Situation zu meistern, zeigt im Grunde überhaupt erst, um was es sich bei unserer Stellung zu einer Situation handelt<sup>16</sup>. Jedes menschliche Verhalten nicht minder als jedes naturhafte Geschehen schafft eine Situation, und in diese Situation geraten wir hinein, ganz ohne eigenes Mittun, durch direkte wie auch durch indirekte Bezogenheit, und ob wir wollen oder nicht. Es ist ein Fehler, wenn man bei diesen Betrachtungen die Aktionen von dem zu ihnen führenden Anstoß ablöst, also ihren reaktiven Charakter unterdrückt.

Bei dem Anstoße handelt es sich nicht einmal nur oder auch nur vorzugsweise um Auswüchse menschlichen Verhaltens. Es ist ein gemeinsames Merkmal vieler oder wohl auch der meisten der von Theophrast gezeichneten Charakterbilder, daß diese Menschen 'sich gehen lassen'. Nun gilt sicher der Satz Nietzsches<sup>17</sup>, daß denjenigen, der sich gehen läßt, die anderen nicht gehen lassen. Das besagt (u. a.): gerade aus der Nichtbeachtung möglicher Reaktionen folgt die Verflochtenheit in solche Reaktionen um so gewisser. Gerade ein Verhalten, das die Möglichkeit einer Isolierung impliziert, zeigt die Gebundenheit in der stärksten Weise. Jedes Verhalten des einzelnen hat mit Notwendigkeit seine dialektische Auswirkung in dem, was ihm entgegengehalten ist – entgegengehalten von allen möglichen Seiten, voraussehbar oder auch nicht voraussehbar. Jede gedankliche Isolierung ist nichts weiter als ein – heuristisch vielleicht vollkommen berechtigter – Kunstgriff arbeitstechnischer Art. Die Realität selbst wird dadurch nicht betroffen und auf keinen Fall erschöpft. Die Isolierung täuscht aber allzu leicht eine Unabhängigkeit und Selbständigkeit vor, die in Wahrheit gar nicht besteht. Solange man sich dessen bewußt bleibt, daß solche gedankliche Isolierung Willkürakte sind, so lange lassen sich mit dieser Arbeitsweise brauchbare Resultate erzielen; wenn nicht, dann wird die richtige Perspektive verloren.

Bei Fontane<sup>18</sup> heißt es einmal: „Glücklich machen ist das höchste Glück ..., aber auch dankbar empfangen können ist ein Glück“. Man ändert den Sinn des Ausspruchs nicht, wenn man von glücklich-machen und dankbar-empfangen-können geradezu als von Tugen-

<sup>16</sup> Zu dem Begriffe der Situation vgl. N. Hartmann, Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik (Verhandlungen der Preuß. Akademie d. Wiss. 1944, Phil. Hist. Kl. Nr. 5).

<sup>17</sup> III 46.

<sup>18</sup> In den 'Poggenpuhls'.

den spricht. Das, worauf es ankommt, ist die hier in ausdrucksvollster Weise vollzogene Rückwendung des Blicks. Es ist ja durchaus denkbar, daß nicht dankbar empfangen wird, sondern mit verletzender Kälte oder mit dem Gehabe eines Gläubigers oder mürrisch oder neidisch. Ist dann glücklich-machen auch noch ein höchstes Glück? Kann man dann überhaupt noch von glücklich-machen sprechen? Zum glücklich-machen gehören, wie der Volksmund in solchen Fällen sagen würde, immer zwei. Und von der anderen Seite her gesehen: die Art zu empfangen unterliegt unweigerlich demselben Richterspruch wie etwa die 'schenkende Tugend'. „Es ist ein kindischer Stolz nichts nehmen zu wollen“<sup>19</sup>. Vielleicht, jedenfalls aber nicht immer. Das berührt wiederum nur eine von vielen Seiten des Problems. Es läßt sich über nehmen und nicht-nehmen und die Art zu nehmen selbstverständlich auch noch sehr viel anderes aussagen, und unweigerlich kann das nur geschehen, indem zugleich über das Geben etwas ausgesagt wird.

Das Dankbar-empfangen-können darf natürlich nur rein paradigmatisch verstanden werden. Es gibt kein Verhalten, das sich gewissermaßen im luftleeren Raum abspielte. Überall haben Aktionen Reaktionen im Gefolge, und im Grunde ist keine Aktion denkbar, die nicht ihrerseits bereits Reaktion wäre. Gerade etwa auch ganz spezielle sittliche Werte wie Nächstenliebe, Aufrichtigkeit, Vertrauen, Bescheidenheit lassen sich schlechterdings nicht erörtern, ohne daß wir uns der Probleme bewußt sind, die aus der Betätigung (oder Nichtbetätigung) solcher Tugenden heraus für das Verhalten anderer, und nicht nur der Nächstbeteiligten erwachsen.

Der Ausblick wird erweitert, wesentlich erweitert, wenn wir den anderen folgerichtig mitbetrachten und seine Verhaltensweise entsprechend mitbeurteilen. Aber in Wahrheit führt das doch noch nicht zu einem freien Ausblick, sofern wir den anderen doch wieder nur in der gleichen Einstellung sehen wie den einen.

Es sei, um das anschaulich zu machen, noch einmal auf Fontane<sup>20</sup> verwiesen. Trifft es denn nicht zu, daß selbst eine so rein innerlich fundierte Handlung wie Buße, die doch wahrlich dem ersten Anscheine nach auf den Büßenden beschränkt ist, gar nicht gedacht werden kann, ohne Mitwirkung dessen, dem gegenüber Buße geleistet werden soll? „Ich will Demut lernen ... ich will mich vor ihm niederwerfen. Aber ... wenn ich mich niedergeworfen habe, so soll er mich auch wieder aufrichten. Weh ihm und mir, wenn er mich am Boden liegen läßt.“ Wir können bei Fontane nachlesen, daß ohne Annahme der Buße diese gar nicht zu ihrer eigenen Realisierung zu kommen vermag; daß sie gewissermaßen 'verdrängt' wird (im psychiatrischen Sinne des Wortes). Und es tritt die Frage vor uns hin, ob nicht vielleicht diese Nichtannahme, diese Vereitelung der Buße schwerer wiegt als die Handlungen, die aller-

<sup>19</sup> Brief Fontanes, 1. April 1880, an seine Frau.

<sup>20</sup> In 'Grete Minde'.



erst das Verlangen nach Buße erzeugt haben; auf jeden Fall also: wie diese Nichtannahme ethisch zu bewerten ist, gerade im Hinblick auf den Bußgedanken.

Der gewohnte Ansatzpunkt beim Einzelmenschen ist zu eng; sei es daß das zugleich eine Beschränkung auf ihn meint, sei es aber auch, daß man über dem einen den anderen nicht vergißt. Zur Bewertung menschlichen Verhaltens in seinem vollen Gehalte bedarf es eines weiteren Blicks als auf das aus dem menschlichen Verbande gedanklich isolierte Individuum. Sonst bleiben Fragen, die volle Berücksichtigung verlangen können, einfach unbearbeitet liegen. Was verlangt wird, ist nicht etwa nur eine Verdoppelung möglicher Betrachtungsweisen, wenn auch von zwei verschiedenen Polen aus.

#### IV.

Aber schon wenn man nicht weiter geht, als die Welt von dem anderen Pol aus zu betrachten, zeigt, wie man zugeben muß, die Morallehre in ihrer üblichen Aufmachung eine Lücke (und die auf ihr notwendigerweise fußende Erziehungslehre erst recht). Man darf aber nicht den Schein aufkommen lassen, als habe eine ethisch orientierte Betrachtungslehre nicht ganz Spezifisches zu sagen, wenn die Stellungnahme zu einer Situation dahin erfaßt wird, daß es menschliches Verhalten ist, dem man ausgesetzt ist; und das ist man doch ständig.

Es ist durchaus denkbar, daß man lästigem und unangenehmem Verhalten gegenüber so zu reagieren sucht, wie das Theophrast gelegentlich (3 und 7) anrät: man kann sich von entsprechenden Leuten fernhalten, ihnen aus dem Wege gehen, wo immer das möglich ist, kann also ganz grundsätzlich dahin wirken, daß man mit ihnen nicht in Berührung kommt. Mögen sie künftig andere Menschen auf der Straße 'übersehen' (24), oder sie durch ihr plumpes Benehmen in Verlegenheit bringen (14), oder sich an ihnen als üble Gastgeber erweisen (30), oder sie auf einer gemeinsamen Reise ausnützen (17).

Das klingt alles ganz gut und erweckt beinahe schon den Eindruck geschmeidiger Lebenstüchtigkeit, hat aber mit der Wirklichkeit, in der wir leben, nicht viel zu schaffen. Wir sind zweifellos nicht verpflichtet, die Gesellschaft solcher Menschen aufzusuchen, die uns nicht behagen; und wir haben jedes Recht, vorzugsweise die Gemeinschaft mit denjenigen zu erstreben, die uns angenehm sind. Aber gerade aus dem Gedanken der Freiheit heraus, der zu solchen Argumentationen führt, ergibt sich schon die Folge: wir haben das Recht jeden zu vermeiden, aber wir haben nicht das Recht, das zur Schau zu tragen<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> We have a right to avoid but we have no right to parade avoidance. John Stuart Mill, *On Liberty*, ch. 4.

Und wenn wir auch wirklich das Recht hätten, haben wir auch die Möglichkeit? Wir sind ja allesamt nicht ganz so unabhängig, wie wir es gerne sein möchten, oder zu sein vorgeben. Selbst wenn wir wollten, könnten wir nicht einfach „in Wüsten flieh'n“. Dem Dichter steht es frei, seinen Helden in die Einsamkeit flüchten zu lassen, wenn geschildert werden soll, daß dieser den Anblick von Menschen und den Umgang mit ihnen nicht mehr erträgt. Die Philosophie kann nicht an der Tatsache vorbeigehen, daß damit nicht nur in ganz absurder Weise die materiellen Grundbedingungen des Lebens ignoriert werden, sondern daß eine solche Flucht in die Einsiedelei auch schon rein grundsätzlich nur symbolisch gemeint sein kann. Das reale Leben wird durch solche Lösungen überhaupt nicht getroffen, und das Problem selbst nur umgangen.

Es kann nur immer und immer wieder betont werden: wir müssen uns im Leben behaupten und durchsetzen, so wie das Leben, in das wir hineingestellt sind, nun einmal ist. Die vornehme Leugnung der Realitäten führt zu nichts. Wir sind in ständiger Berührung mit Menschen jeglicher Art von Verhaltensweisen, und unserer oben erwähnten Freiheit ungeachtet sind wir schlechterdings außerstande ein Zusammentreffen – zum mindesten oberflächlicher und vorübergehender Natur – mit anderen zu kontrollieren. Unsere Ohnmacht ist oft – sehr oft – überwältigend.

Es ist ja auch zu bedenken, daß keiner der von Theophrast gezeichneten Typen nur dieser Typus ist und sonst nichts. So einfach liegen die Dinge nicht. Wer alle der Unredlichkeit verdächtigt (18), oder es einfach nicht versteht, in seinem Geldgehalte eine honorige Haltung zu bewahren (22 und 10), oder – weniger ernsthaft – wer es nicht versteht mit Anstand alt zu werden (27), oder aber – wenn man z. B. einen Gegensatz zu dem Schmeichler (2) konstruiert – wer durch Mangel an persönlicher Teilnahme seine ganze Umgebung zu einer Art von Erstarrung zu bringen vermag: der ist gewiß kein erfreulicher Zeitgenosse; und der erste Impuls mag sehr wohl sein, ihn zu meiden. Aber doch sicher nur, wenn und solange wir unter dem Eindruck gerade dieser Charakterzüge stehen. Es trifft einfach nicht zu, daß der Hang zu einem bestimmten Verhalten in einer bestimmten Situation jeweils den ganzen Menschen kennzeichnet. Wenn es wahr ist – wie oben unterstellt wurde – daß die einzelnen von Theophrast angeführten Redensarten und Verhaltensweisen Augenblicksbilder darstellen, also wohl charakteristisch für bestimmte Wesenszüge aber nicht notwendig symptomatisch für den ganzen Menschen zu nehmen sind, dann berührt der Gedanke nicht fremd, es dürfe über den Einzelzügen das Verhalten in der Fülle anderer Situationen nicht vergessen, also nicht *pars pro toto* genommen werden.

Der 'erste Impuls' ist mithin nicht notwendiger Weise der richtige Impuls; und es mögen schon sehr triftige Gründe vorliegen, mit den betreffenden Menschen nicht zu brechen. Meistens wollen wir

nicht, und sehr oft können wir nicht. Sonst wäre die Antwort ja sehr einfach, die Verkäufer oder Pächter geben würden, wenn sie zur Unzeit bestellt werden (24); oder der Anwalt, wenn er den Prozeß gewonnen hat und nun statt des Dankes, den er erwarten könnte, Vorwürfe wegen angeblicher Unvollständigkeit der von ihm vorgebrachten Gründe einstecken soll (17). Und wie der Metzger (9) oder der Inhaber des Marktstandes für Nüsse und Myrtenbeeren (11) sich den bei Theophrast geschilderten Kunden gegenüber verhalten würden, wenn sie so könnten wie sie wollten, läßt sich auch unschwer denken.

Sollen wir die Stellung beziehen, daß jeder wissen müsse, wo die Grenzen liegen für das, was sich hinnehmen läßt? Damit wäre für eine rein grundsätzliche Betrachtung wenig gewonnen. Die Moralphilosophie versucht zunächst einmal einen anderen Weg. Dieser kommt auf eine Art von Abriegelung hinaus. Es läßt sich versuchen, durch Festigkeit der inneren Haltung die uns entgegentretenden Schwierigkeiten zu überwinden. „Da ich nicht in der Lage war, Unrecht übel zu nehmen, begann ich zu zweifeln, ob mir ein Unrecht zugefügt war oder nicht“, sagt Gulliver<sup>22</sup>, als er im Reiche der Riesen sich moralisch bedrängt fühlt, aber doch einfach außerstand ist, sich zur Wehr zu setzen. Man bringt es vielleicht auch ganz allgemein fertig, sich zu dem Gedanken durchzuringen, daß, wenn andere Menschen uns stören, in Wahrheit es doch nur unsere eigenen Vorstellungen sind, die uns verwirren<sup>23</sup>.

Aufs Grundsätzliche hin gesehen liegt in solchen Tröstungen einer 'philosophischen' Betrachtungsweise eine Flucht in Religion. Erstes Anliegen der Religion als Morallehre ist sicherlich der Kampf gegen die ungebändigte Herrschaft der Affekte. Das erfordert eine Einstellung wie die der Stoa: mögliche Einwirkungen des Nebenmenschen, welche die siegreiche Durchführung eines solchen Kampfes unmöglich machen oder auch nur erschweren könnten, durch eigene innere Festigkeit zu neutralisieren. Aber die Religion mit ihren Fragestellungen bleibt damit diesseits der Probleme, wie sie sich aus der Ganzheit der Geschehnisse ergeben. Soweit Wohltätigkeit ihr Anliegen ist, fragt sie eben nicht nach dem Verhalten des Empfängers, sondern nur nach der Gesinnung des Gebers. Ihre Antwort kann sich deshalb folgerichtig auch nur auf diese Gesinnung beziehen. Darüber hinaus muß mit Notwendigkeit jenes Verhalten als bedeutungslos für den Wert der Gesinnung erwiesen werden. Und damit wird das Problem nicht in allen Aspekten gesehen, geschweige denn gelöst.

Wir kommen also mit solcher Fragestellung nicht aus. Sie erschöpft alles, was gesagt werden kann, wenn die Dinge so liegen, daß jemand angesehene Leute schmäht (6), oder es darauf ablegt, Parteien mit

<sup>22</sup> As I was not in a condition to resent injuries . . . I began to doubt whether I was injured or no.

<sup>23</sup> Epictet, Handbuch, 20.



einander zu verfeinden, die gerade im Begriff stehen, sich zu einigen (12). Aber wenn jemand einen Sklaven hinter einem anderen Sklaven herschickt – aber warum da nur an Sklaven denken? – um diesen heimlich zu beobachten (18), oder immer in der gleichen „Sprechmanier verhockter Kreise mit ihren Trivialwitzen“<sup>24</sup> sich bewegt (1), soll man da auch sagen, daß die Religion – für sich allein – die Möglichkeit der Beurteilung und der Weisung erschöpft?

Der Hinweis auf die Festigkeit und die Unwandelbarkeit der eigenen Gesinnung bedeutet nur ein Ausweichen; und die Kunst des 'heiteren Darüberstehens' – in sich ja schon nur teilweise das Problem wirklich erfassend – ist nicht vielen vergönnt. Es wird nicht minder an den Schwierigkeiten vorbeigegangen, wenn man die gerade entgegengesetzte Wendung nehmen und sein Heil in Rechtsbetrachtungen suchen wollte, etwa mit einer Art 'Jurisprudenz des täglichen Lebens' als Wegweiser. Vielleicht kann der Angestellte, wenn ihm der Wert einer zerbrochenen Schüssel von der Verpflegung abgezogen wird (10), den Klageweg beschreiten; oder die Frau mag entsprechende Schritte ergreifen, wenn ihr trotz eines erheblichen in die Ehe gebrachten Vermögens eine Dienerin verweigert wird (22). Aber will man sich in den Gedankengängen einer *actio negatoria* auch dann bewegen, wenn ein taktloser Mensch einen im ersten Schlaf aufweckt (20), oder wenn ein anderer, der so richtig ungebildet ist, mit zu lauter Stimme spricht (4)?

Das Ergebnis ist also sehr nüchtern dies: wenn es uns nicht gelingt, fremden Einwirkungen 'aus dem Wege zu gehen' – so wie das auf einem anderen Gebiet, beim Boxkampf, doch ganz selbstverständliches Ziel ist<sup>25</sup> – d. h. auf das uns hier beschäftigende Gebiet übertragen: wenn es uns nicht gelingt, uns tatsächlich oder durch die Stärke des eigenen Willens wenigstens seelisch zu isolieren, dann ist die einfache Folge die, daß wir versuchen müssen mit jedem zu recht zu kommen<sup>26</sup>.

## V.

Käme das alles nur auf die Frage hinaus, wie man mit lästigen Menschen und unangenehmen Situationen fertig werden kann, so ließe sich die erforderliche Belehrung allenfalls aus der Schrift des (oft genannten und selten gelesenen) Adolph Freiherrn von Knigge entnehmen, etwa den Ausführungen über den „Umgang mit Leuten von verschiedenen Gemütsarten, Temperamenten und Stimmungen des Geistes und Herzens“, also<sup>27</sup> z. B. mit dem Eiteln, dem Windbeutel, dem Schmeichler, dem Undankbaren, dem Heuchler, kurzum

<sup>24</sup> Nach Gottfried Keller, Martin Salander.

<sup>25</sup> Marc Aurel, *Medit.* VI 20.

<sup>26</sup> l. c. VIII 59

<sup>27</sup> In dem hier genannten Buche I 3.

mit Charaktertypen, die lebhaft an Theophrasts Gestalten erinnern. Auch de la Bruyere<sup>28</sup> mit seinen Paraphrasen zu Theophrast gäbe dann Material genug. Aber es handelt sich doch um mehr.

Der oben zitierte Ausspruch des Marc Aurel geht in seinem vollen Zusammenhang dahin, daß Menschen um ihres gegenseitigen Wohles willen leben, so daß sie also den Nebenmenschen belehren oder mit ihm zurechtkommen müssen.

Belehren? Wie das? Geleitet von der eigenen Vollkommenheit? Und durch dogmatische Nachweisungen? Oder durch 'concludente Handlungen'? Da gibt es etwa Menschen, die dem Kranken Wein einflößen, obgleich das der Arzt ausdrücklich verboten hat, und sich nun damit brüsten, sie wollten schon den Kranken in Ordnung bringen (13). Soll man ihnen dann einfach sagen, das sei alles doch nur Wichtigmacherei?<sup>29</sup> Allerdings schmeichelt man ihnen noch, wenn man dabei auf Theophrast verweist, denn der geht bei Schilderung dieses Typus davon aus, daß gute Absicht zugrunde liege. Oder ein anderer Fall. Wenn jemand als Verkäufer dem Kaufliebhaber trotz dessen Verlangen keinen Preis nennt, sondern ein Preisangebot von ihm hören will, so kennzeichnet das, wenn nicht den geriebenen Händler, so doch auf jeden Fall nur den Grobian<sup>30</sup> (15), und mit dem läßt sich doch allenfalls leicht fertig werden. Aber wenn jemand sich als Verkäufer gebärdet<sup>31</sup> – man glaubt sich durch die Schilderung wirklich auf Handelsmärkte versetzt – während er in Wahrheit gar nicht daran denkt, und wenn er im umgekehrten Falle seine Verkaufsabsicht abstreitet; oder wenn ein anderer Mensch sich es nicht verkneifen kann, im psychologisch peinlichsten Moment einen Bericht mit den Worten zu unterbrechen 'ja, das gleiche habe ich auch schon gedacht'; oder wenn er in ganz un-erzogener Weise mit dem Einwurf herausplatzt 'das glaube ich einfach nicht'; oder wenn er ganz grundsätzlich sein beliebtes Hell-Dunkel über alles ausbreitet, was er gerade tut: soll man ihn dann dadurch 'belehren', daß man ihn schlankweg als Heuchler<sup>32</sup> (1) bezeichnet? Oder kann man ihm wie dem Grobian mit gleicher Münze dienen? Und würde das in irgend einer Weise der Sachlage gerecht werden? Oder kommt man damit irgendwie über Subjektivitäten hinaus?

Die Schwierigkeit bei diesen und ähnlichen Situationen liegt zudem darin, daß man sich überhaupt häufig das Verhalten nicht geradezu verbitten kann (12). Wie überaus klug ist das gesehen! Und wie entscheidend ist dieser Gedanke im Grunde genommen für die gesamte Frage der Reaktion. Für eine nicht auf theoretische Sätze

<sup>28</sup> Johann de la Bruyere, Theophrasts Kennzeichen der Sitten, nebst moralischen Abschilderungen der Sitten dieser Zeit (1754).

<sup>29</sup> περιεργία.

<sup>30</sup> αὐθάδης.

<sup>31</sup> Zur Gestaltung dieser Stelle vgl. das oben Anm. 2 genannte Buch, 9.

<sup>32</sup> εἰρων.

beschränkte Lehre praktischer Lebensklugheit ist hier der eigentliche Ansatzpunkt gegeben.

Die 'großen' Entscheidungen in unserem Leben sind ihrer Zahl nach ja so selten. Die Fähigkeit, in den tausend kleinen Dingen des Lebens auf menschliches Verhalten zu reagieren, die große Kunst 'to get along with people', dieses ganze Problemgebiet ist es vornehmlich, das durch Theophrasts Zeichnungen heraufbeschworen wird, sobald wir die Wirklichkeit sehen, die in den dreißig Skizzen den Hintergrund bilden.

Der Gedanke liegt nahe, das Prinzip, auf das es ankommen könnte, in einer Umkehrung der Betrachtungsweise zu suchen; unter der Devise 'was du nicht willst, das man dir tu ...' oder auch feierlicher 'handle so, daß du wollen kannst ...'. Aber „über Opfer und Aufopferung denken die Opfertiere anders als die Zuschauer“<sup>33</sup>. Man kann es vielleicht auch etwas radikaler ausdrücken<sup>34</sup>: „Sieh doch, mein Sohn, wie weise die Vorsehung alles gemacht hat. Der Vogel legt seine Eier ins Nest. Die Jungen werden auskriechen gegen die Zeit, da es Würmer und Fliegen gibt, sie zu nähren. Dann singen sie ein Loblied zu Ehren des Schöpfers, der seine Geschöpfe überschüttet mit Wohltaten – Singen die Würmer mit, Papa?“

Es ließe sich etwas wie eine verdiente Strafe darin erblicken, wenn jemand auf den Gedanken kommen wollte, ein solch unehrerbietiges Zitat solle Betrachtungen zur Theodizee einleiten, und dies sei das Gebiet, in dem die Weisung für die Antwort auf das Verhalten anderer gesucht werden müsse. Doch das ist wahrlich nicht die Absicht; übrigens wäre der Anknüpfungspunkt dafür doch etwas zu dürftig. Was beleuchtet werden soll, ist einzig die ganz primitive Tatsache, daß tatsächlich immer die Möglichkeit besteht, Subjekt und Objekt in unserer Betrachtungsweise zu vertauschen, daß also auch der Betrachtende immer sich dessen bewußt sein muß, wie sehr alle Objektivierungen subjektiv projiziert sind, daß aber ein solcher Gedanke in Wahrheit doch nicht recht weiterführt. Denn ob der Möglichkeit Subjekt und Objekt zu vertauschen auch immer eine sinnvolle Fragestellung entspricht, das liegt auf einem anderen Felde. Selbst in der Musik ist es ja so, daß die ästhetische Geltung der exakt durchgeführten Umkehrung eines Themas, sofern es dabei nicht auf ein leeres Geklingel herauskommen soll, in der Struktur des Themas vorgegeben sein muß.

Von der Seite des anderen aus gesehen, zeigt die Analyse, daß er durch den einen stets gefördert oder bedrängt ist, oder daß er doch zum mindesten so fühlt; und auf die Wirkung kommt es ja allein an. Natürlich gibt es auch eine Gleichgewichtslage, wie man die Mitte zwischen den beiden Einwirkungsweisen vielleicht bezeichnen

<sup>33</sup> Nietzsche, V 222.

<sup>34</sup> Multatuli (Edward Dowes Dekker), Auswahl aus seinen Werken, in Übersetzung aus dem Holländischen (1899) 366.



mag; aber es läßt sich die Untersuchung nicht von hier beginnen, da es sich dabei doch um mehr handelt als Nichtbezogenheit. Die Frage, ob Förderung oder Hemmung vorliegt, kann dem Problem der Gleichheit schlechterdings nicht ausweichen. Besser spricht man statt dessen von Parität, so wie die Große Ethik<sup>35</sup> diesen Begriff in höchst instruktiver Weise im Gegensatz zum Rechtsbegriff der Gleichheit verwendet. In jedem Verhalten, auch wenn der andere nur das mehr oder weniger zufällige Objekt einer Wirkung ist, wird eine Schichtung und Einstufung zur Schau getragen. Sie mag im Weltbild des Handelnden so selbstverständlich sein, daß jede Absicht einer Zurschaustellung mit Fug und Recht abgestritten werden kann. Reaktionen, die in solcher Situation erhoben oder auch nur gefühlt werden, vermögen geradezu den Charakter der Fragwürdigkeit zu gewinnen; und man hält sich zu Beschwerden darüber berechtigt, daß der andere als Abstufungen auffasse und sich gegen Gliederungen auflehne, die offensichtlich und gottgewollt und naturgegeben seien. Wir finden hierfür bei Aristoteles<sup>36</sup> einmal einen Ausdruck von geradezu unheimlicher Prägnanz: er heißt den Krieg gegen Menschen gut, die, obgleich von Natur zu Sklaven bestimmt – und Nichtgriechen und Sklaven von Natur ist ja dasselbe<sup>37</sup> – das nicht einsehen und nicht als factum akzeptieren wollen; selbstverständlich mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen. Die Geschichte gibt ja Beispiele genug für das Zusammenprallen von Ansichten über Gliederungen, die sich – um es gelinde auszudrücken – nicht ganz decken; etwa wenn Menschen sich gegenseitig morden, „weil sie nicht einig sind über den richtigen Weg zur Seligkeit“<sup>38</sup>. Die Tatsache der Andersheit allein genügt schon, um Parität nicht etwa abzustreiten, sondern gar nicht erst in Frage kommen zu lassen. „Das Band menschlicher Gemeinschaft geht nicht über eine bestimmte Grenze hinaus ... und was in der eigenen Klasse Ungemach und Bedrängnis und Ungerechtigkeit wäre, ist anderwärts eine glatte Selbstverständlichkeit“<sup>39</sup>.

Es steht hier gar nicht zur Debatte, ob im Einzelfalle oder grundsätzlich der eine oder der andere Standpunkt gerechtfertigt ist, oder was rein prinzipiell in ethischer Betrachtungsweise zu der Frage von Gleichheit und Ungleichheit zu sagen ist. Das, was uns zu kümmern hat, ist die Tatsache, daß hier ein Problem vorliegt, und daß ein solches niemals durch Berufung auf 'Natur' beiseite ge-

<sup>35</sup> ὁμοιότης, ἰσότης M. M. 1194 b 9. Vgl. hierzu meine Ausführungen: Der Begriff des Naturrechts in der Großen Ethik (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XLI 422 ff.).

<sup>36</sup> ὅσοι περφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν Pol. 1256 b 25.

<sup>37</sup> Pol. 1252 b 9.

<sup>38</sup> Conrad Ferdinand Meyer, Das Amulett.

<sup>39</sup> Harriet Beecher Stowe, Uncle Tom's cabin 214 (What would be hardship and distress and injustice in his own class, is a cool matter of course in another one).

schoben oder in wissenschaftlicher Strenge 'bewiesen' werden kann. Es handelt sich dabei in ganz ausgesprochener Weise um Dinge, die gerade nicht wissenschaftlich als gültig (oder ungültig) bewiesen, sondern nur in ihrer faktischen Geltung nachgewiesen werden können, um Dinge also, die 'sich auch anders verhalten können' <sup>40</sup>. Aber – es sei abermals Fontane <sup>41</sup> zitiert – man mag auf die künstlich geschaffenen Unterschiede „pusten so viel man will“, man „pustet sie doch nicht weg“; und in jedem Falle bleibt es doch dabei <sup>42</sup>, „daß das Herkommen unser Tun bestimmt“. Sobald erst einmal das Problem der Parität als solches erfaßt ist, bedeutet jede Auflehnung gegen und jede Nichtannahme von Schichtungen, aber auch umgekehrt jede Rechtfertigung des Nichtsehens und Übersehens eine Stellungnahme, die ihren naiven Charakter verloren hat. Immer liegt der Haltung, objektiv gesehen, eine Entscheidung im Kampfe widerstreitender Ideen und Werte zugrunde.

Daß, wo in Wahrheit schlechterdings nichts bewiesen werden kann, Beweisführungen gleichwohl immer wieder versucht werden, und daß dabei wohl in der Regel Sophistereien sich breit machen und der Gefühlswert der 'Großen Worte' (wie Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit, Göttlichkeit) mißbraucht wird, das ist eine Tatsache, die man wohl erkennen, damit aber nicht aus der Welt schaffen kann. Man kann nur einfach darauf hinweisen, daß – beinahe in der Regel – absichtsvoll sowohl wie unbeabsichtigt nicht unterschieden wird „zwischen der Vorzüglichkeit eines Prinzips und seinen ungerechten und ungültig gewordenen Anwendungen“ <sup>43</sup>. Die unehrlichen Begründungen richten mehr Schaden an als die Tatsächlichkeiten, die sie verdecken; und zwar gerade dadurch, daß sie verdecken <sup>44</sup>.

Das alles soll nicht eine Analyse der Zusammenhänge anbahnen, sondern nur die Schwierigkeiten einer solchen Analyse unterstreichen; zugleich mit der Einsicht, daß in den Typen, wie sie Theophrast schildert, in stark nuancierter Weise alle denkbaren Abstufungen des Verhaltens zum anderen in der Frage der Parität sich offenbaren: Mißachtung, Nichtachtung, Übersehen, Gleichgültigkeit, Abwehr gegen den möglichen Anspruch auf gleichwertige

<sup>40</sup> ἐνδέχασθαι καὶ ἄλλως ἔχειν; vgl. hierzu meine Ausführungen: Von den Dingen, die sich auch anders verhalten können (Archiv für Philosophie V 305 ff.).

<sup>41</sup> 'Stine'.

<sup>42</sup> 'Irrungen-Wirrungen'. Vgl. hierzu meine Ausführungen: Schuld und Strafe bei Fontane (Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht, 1938, 89 ff.).

<sup>43</sup> Disraeli, in der Vorrede zur Ausgabe seiner Gesammelten Werke (... between the excellence of a principle and its injurious and obsolete applications).

<sup>44</sup> Vgl. hierzu: Der Gerechtigkeitsbegriff des Thrasymachus (Zeitschrift für philosophische Forschung VII, 481 ff.).

Beachtung, Unterwürfigkeit, Unterdrückung und ungezählte andere Abarten sozialen Verhaltens.

Es kommt bei dem Begriffe der Parität eben nicht auf ein mehr oder weniger hinaus, sondern auf etwas nur qualitativ faßbares; darauf nämlich, ob es einem der Partner gelingt, dem anderen die eigenen Wertungen aufzuzwingen und die Begründungszusammenhänge, in welche diese gestellt werden; ihn also dahin zu bringen, daß er die gleichen Vorstellungen anerkennt (unter Ausschluß von Zweifeln darüber, welche innerlich und welche äußerlich, und hier wieder, welche ohne und welche mit Augurenlächeln anerkannt werden); kurz zu erreichen, daß der andere ohne Rücksicht darauf, ob es ihm faktisch schadet oder nützt, in zuverlässiger Weise 'mitspielt'.

Das alles ist soziologisch leichter faßbar als ethisch zu werten, weil sehr viele dieser Wertungen sich auf dem Gebiete des „uns tyrannisierenden Gesellschaft-Etwas“<sup>45</sup> abspielen, oder allgemeiner gefaßt: in einem Bereiche, in dem autoritative Festsetzungen – die aller aus recht verschiedenen Quellen stammenden Autorität zum Trotz gleichwohl möglichen Zweifeln ausgesetzt sind – beweisbare Werthaftigkeit zu ersetzen bestimmt sind. Der Grund ist übereinstimmend der, daß sich hier alles 'auch anders verhalten kann'.

Daß die einfache Umkehrung des Verhältnisses den Realitäten in der Regel nicht gerecht wird, beruht darauf, daß die Voraussetzung dafür, Gleichheit im Sinne von Gleichartigkeit und Austauschbarkeit (juristisch formuliert: Vertretbarkeit), aber auch Gleichheit im Sinne einer ethisch beweisbaren Aufgabe (Angleichung durch bewußte Nichtberücksichtigung faktischer Ungleichheiten) fehlt.

Diese Frage der Parität wird bei einer Einstellung, die in ihrer Technik von Isolierung den Skizzen des Theophrast entspricht, nicht aufgeworfen. Die Wirkung von dem anderen her oder auf den anderen hin, bleibt unberücksichtigt. Die Problematik wird damit verkürzt, und die einzelnen Probleme selbst geraten durch Einseitigkeit der Betrachtungsweise in eine schiefe Beleuchtung.

## VII.

Das gesamte Problem der Gleichheit – aber nicht nur dieses – ist dadurch weiterhin kompliziert, daß es – außerhalb des Bereiches der Kardinaltugenden – niemals der gesamte Mensch, die Gesamtheit der Persönlichkeit ist, die in Betracht kommt, und dementsprechend zum Abwägen der Gleichheit herangezogen werden darf. Wir sahen oben schon: der Schmeichler etwa, wenn er auch noch so sehr diese Bezeichnung verdient, ist doch nicht nur Schmeichler; er hat doch auch noch andere Eigenschaften. Aber was mehr ist: er

<sup>45</sup> Oben Anm. 42.



bewegt sich nicht nur in Lebensbereichen, in denen die Frage, ob er ein Schmeichler ist oder nicht, überhaupt irgend einen Sinn hat. Und die Frage hat offensichtlich keinen Sinn, wenn er einen ganz unpersönlich gefärbten Beruf ausübt, oder wenn er Schach spielt. Wir brauchen uns nur das Leben eines Menschen vorzustellen, so wie es sich in Wirklichkeit abspielt; er ist im Laufe eines einzigen Tages und in ständigem Wechsel zweifellos sehr vieles und recht verschiedenartiges; und nichts braucht im Durchschnit eines Tagesverlaufes an solch eine Kennzeichnung zu erinnern, wenngleich sie an sich durchaus zutreffend sein mag.

Die Sache ist eben die, daß wir niemals, oder doch fast niemals, voll und ganz wir selbst sind; und am allerwenigsten in unserem Zusammensein mit anderen. Immer nur einzelne Seiten unseres Seins treten in Verbindung mit jeweils gleichfalls nur einzelnen Seiten des Seins unserer Mitmenschen. Wir können uns nicht 'ausgeben'<sup>46</sup>, wie das einmal bei Aristoteles sehr klar und überzeugend ausgedrückt ist. Und wie unsere Sinne in ihrer Aufnahmefähigkeit beschränkt sind, so auch unsere Fähigkeit seelischer Mitteilung und seelischer Rezeption – von Überlagerungen durch Affekte ganz abgesehen. Wir wären dem Leben auch nicht im entferntesten gewachsen, wenn nicht die überwiegende Zahl unserer Begegnungen ganz oberflächlich und meistens sogar vollkommen neutral wäre, unverbundlich. Aber sie sind nicht durch diese – oder ähnliche – negative Merkmale gekennzeichnet, sondern durch den im eminenten Sinne positiven Gehalt dieser Einstellung, dadurch nämlich, daß – mit Abstufungen – wir den anderen 'gelten lassen' und – was nicht auf ein gleiches Ausmaß persönlicher Distanzierung hinauskommt – 'gewähren lassen'.

Und damit wird wohl zur Genüge klar, was an der üblichen Betrachtungsweise grundsätzlich unzureichend ist: erst das Band zwischen Menschen zeigt uns, was der Mensch ist, der da unserer Betrachtung und unserer Bewertung unterzogen werden soll. Die Welt vom einen aus gesehen, gibt ein einseitiges und der Realität widersprechendes Bild. Vom anderen aus gesehen, ist das Bild nicht minder verzerrt. Ausgangs- und Beharrungspunkt für die jeweilige Betrachtung kann immer nur das Band zwischen Menschen sein, das durch die Situation ins Leben gerufen wird. Erst durch die in der Situation zum Ausdruck kommenden Ansprüche an den Menschen zeigt sich, wieweit der einzelne für die Situation überhaupt in Betracht kommt und in sie eingeht, wieweit er also aus ihr heraus in philosophischer Analyse durch Isolierung überhaupt gewonnen werden kann; wieweit er – so möchte man fast sagen – in den verschiedenen Situationen mit sich identisch ist. Eine von der Gesamtsituation ausgehende Betrachtung kann erst in zweiter Linie auf Teilaspekte des Verhaltens sich konzentrieren wollen. Was sie zu-

<sup>46</sup> οὐχ οἷόν τε πολλοῖς συζῆν καὶ διανέμειν αὐτόν E. N. 1171 a 3.

nächst erstreben muß, ist Bewältigung des Gesamtbildes. Erst von dieser gesicherten Basis aus darf sie erhoffen, daß die Teilaspekte nicht in perspektivischer Verzerrung erscheinen.

In natürlicher Betrachtungsweise ist ein solcher Ausgangspunkt alles eher als selbstverständlich. Der naive Mensch ergreift immer innerlich Partei und wertet und scheidet Aktionen und Reaktionen stets seinen eigenen Lust- und Unlustgefühlen entsprechend. Eine Problemerkennntnis, die als wissenschaftlich bezeichnet werden darf, muß, gerade um dieser Gefahr zu entgehen, in um so klarerer Einstellung von der Gesamtsituation, also vom Bande ausgehen, um in diesem Sinne 'unparteiisch' zu sein.

Es gibt kein Verhalten 'an sich'. In jedem Verhalten liegt immer eine Beziehung zu einem anderen hin und von einem anderen her. Moralphilosophie reicht nur aus, wenn sie – unbeschadet späterhin bewußt gewählter Einseitigkeiten – sozialphilosophisch eingestellt ist. Die Handlungen und Verhaltensweisen der Beteiligten lassen sich nicht erkennen und bewerten, wenn man mit Betrachtungen bei individuellen Charakterzügen einsetzt. Je mehr man sich solche Gedanken zu eigen macht, um so gewisser wird es, daß zwar etwas, aber doch eigentlich nur sehr wenig erreicht ist, wenn im Gebiete der Morallehre zu der Lehre von Gesinnung und Handlung als ein zweiter und korrespondierender Teil eine Lehre von Gesinnung und Handlung unter dem Gesichtswinkel der 'Antwort' hinzutritt. Sofern die Betrachtungsweise zu den Reaktionen sich auf keiner höheren Ebene bewegt als derjenigen, die den Aktionen selbst zugestanden ist, wird zudem die Gefahr nahezu überwältigend, daß im Grunde genommen das Schwergewicht darauf verlegt wird, Reaktionen zu 'rechtfertigen'; was dann wiederum zu nichts anderem führen würde, als recht unidealistische Dinge mit idealistisch klingenden Namen zu belegen.

## VIII.

Bei Theophrast ist es historisch verständlich, daß die den Zeichnungen zugrunde liegende Vorstellungswelt sich auf eine Sphäre beschränkt, deren Wirklichkeitsgehalt am treffendsten vielleicht durch einen Ausdruck wie 'Mußestunden' angedeutet wird. Das Interesse und dementsprechend die Beispiele sind auf ein von Erwerbsleben und Berufskampf losgelöstes Dasein beschränkt. Es geht aber, wenn der Ideengehalt der 'Charaktere' in voller Tiefe, also rein prinzipiell erfaßt wird, nicht an, bei dieser Beschränkung zu verbleiben. Es ist, als ob die Gedanken sich selbständig machten und ihre folgerichtige Weiterführung betrieben. Die Art, in der unser Leben in dasjenige anderer verflochten ist, ist eben nicht auf das, man möchte fast sagen gesellschaftliche Beieinander beschränkt, wie es in den Schilderungen des Theophrast sich darstellt, auf das Zusammentreffen bei Sport und Spiel, im Theater, bei Begegnungen

auf der Straße und auf der Reise, beim Austausch von Besuchen, bei festlichen Veranstaltungen usw. Im Nebeneinander und Gegeneinander der Menschen, wie wir es aus dem Kampf ums tägliche Brot kennen – wenn es auch im Grunde nichts anderes ist als der nämliche Kampf um Mehr-sein-wollen – sehen die Probleme anders aus: vitaler und robuster. Und da dies die Welt ist, in der wir uns vorzugsweise bewegen, wird es genügend klar, was es für die theoretische Forschung nicht nur, sondern ebenso auch für die brennendsten Fragen des praktischen Lebens bedeutet, daß der reaktive Gehalt menschlichen Verhaltens gemeinhin übersehen wird.

Von diesem Standpunkte aus betrachtet, wird man es beinahe schon als frivol bezeichnen müssen, daß und wie die Vorbereitung des heranwachsenden Menschen für die Bewältigung dieser Seite des Daseins vernachlässigt, oder vielmehr mangels methodisch zuverlässiger Grundlagen dem Zufall, also einem pädagogischen Einfluß mindestens ebenso frivoler Art überlassen wird. Die Absolutheit moralischer Forderungen scheitert im realen Leben gerade daran, daß dieser reaktive Charakter menschlichen Verhaltens als unbeachtlich und der Beachtung nicht würdig angesehen wird.

Gilt das schon für die Frage der Reaktionen ganz allgemein, um wieviel mehr trifft es für das Gebiet zu, das man kurzweg als Erwerbsleben bezeichnen mag. Und dieses umfaßt ersichtlich auch diejenigen, die nicht wissen und nicht zu wissen brauchen, „wie die runde Summe, welche sie als Lohn erhalten, in Wind und Wetter der Konkurrenz zusammengekommen ist“<sup>47</sup>; denn das Erwerbsleben geht nicht in der Frage nach Lohn und noch weniger in der Erscheinungsweisen solcher 'Konkurrenz' auf. Das allgemeine Geltungsbedürfnis, das Verlangen nach dem 'Mehr', der Hang, das eigene Sein im Weniger-sein anderer zu erleben, nehmen im so verstandenen Erwerbsleben ganz bestimmte Nuancen an. Treue, Genügsamkeit, Hilfsbereitschaft, Selbstlosigkeit, Pflichterfüllung (auch wenn's niemand sieht) – wer möchte sie nicht als Richtschnur jeder, wahrhaft jeder Gemeinschaft siegreich sehen? Aber was geschieht im Bereiche der Ethik, um zu verhindern, daß im tatsächlichen Lebenskampfe diese 'erhabenen Namen' nur noch von 'hoffnungsvollen Toren' ernst genommen werden? Solche Typen wie der ungerechte Vorgesetzte, der heuchlerische Untergebene, der heimtückische Kollege, der Mann, der darauf zu spekulieren versteht, daß immer Treu und Redlichkeit geübt werde, kommen – sicherem Vernehmen nach – zu allen Zeiten im Leben vor. Und hat man erst einmal angefangen auf solche Gestalten zu verweisen, die zur Stellungnahme geradezu zwingen, so drängen die Beispiele mit aller Wucht heran. Die Frage ist eben nur, ob nicht Beispiele allzuleicht zu voreiligen und plumpen Verallgemeinerungen verleiten und dadurch Einsicht in die Grundsätzlichkeit der jeweiligen Frage hemmen. Voraussetzung ist sicherlich, daß Beispiele bewußt auf die

<sup>47</sup> Gottfried Keller, Der grüne Heinrich.



Aufgabe beschränkt werden, Material beizubringen. Ihrem Inhalte nach müßten sie Milieuschilderungen sein, also sich darstellen als Wiedergabe von Situationen, in denen Menschen der verschiedensten Typen in allen denkbaren Skalen menschlicher Beziehungsmöglichkeiten in charakteristischer Weise zusammentreffen und zusammenprallen.

Die Persönlichkeit des einzelnen verliert hierbei wie von selbst ihre statische Beschränkung und tritt bedeutungsmäßig zurück hinter ihr Eingebettetsein in Wirkungen auf andere und durch andere; denn das ist es, wodurch sie sich allererst – nicht nur vor unseren Augen – entfalten. Es läßt sich sehr wohl ausdenken, wie es die hier vorliegenden Fragen aufhellen würde, könnten wir durch – derart geformte und gruppierte – Beispiele hindurch die Fragen Gruppen in ihrer vollen Weite erfassen. Da würde etwa der Wichtigmacher, der Taktlose, der Nörgler vor uns erscheinen: als 'boss', als Angestellter, als Mitglied einer Arbeitsgruppe, als Teilnehmer an einer wissenschaftlichen Diskussion, als Wanderer im Hochgebirge, als Käufer, als Verkäufer, als Bittsteller, als 'Wohltäter' – und stets im Zusammentreffen mit Gestalten, die sich nun auch ihrerseits erst in einem solchen Mit- und Gegeneinander richtig entwickeln.

Doch warum noch weitere Situationen namhaft machen? Es ist ohnehin klar genug, daß der gleiche Mensch niemals der gleiche ist, wenn nicht die Situation die gleiche ist. Es ist in grundsätzlicher Hinsicht schon viel gewonnen, wenn wir uns klar darüber sind, daß mit der Situation auch die Subjekte der Situation sich ändern, auch wenn es sich – juristisch betrachtet – um identische Persönlichkeiten handelt.

Die Vorarbeit solcher Materialsammlung ist bereits geleistet, und sie wird dauernd neu geleistet und ergänzt: in der epischen Kunst. Die Fortsetzung und Ergänzung der 'Charaktere', nach der man ausblicken möchte, liegt tatsächlich bereits vor; allerdings nicht gesichtet und gruppiert. Das bleibt der wissenschaftlichen Soziologie und Morallehre vorbehalten. Auf jeden Fall: auf keinem anderen Wege können wir einen klareren Einblick in die Frage gewinnen, was es mit dem Nebenmenschen auf sich hat, und welches Verhalten in der Beziehung zu ihm jeweils denkbar, möglich, wirksam, zulässig, geboten (oder das Gegenteil) ist, als wenn wir uns der Führung der Dichter anvertrauen. Dies Verhältnis von Epik und Ethik ist bis jetzt wohl nicht genügend beachtet worden<sup>48</sup>. Auf die grundsätzliche Seite der Frage einzugehen, ist hier allerdings nicht der Platz<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Vgl. den oben Anm. 42 genannten Aufsatz. Ferner: Recht und Kritik nach einem Ausspruch Gottfried Kellers (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 1924, 40 ff.).

<sup>49</sup> Erik Wolf. Vom Wesen des Rechts in Deutscher Dichtung (1946) ist die einzige (mir bekannt gewordene) Untersuchung, die dieses Problem aufgreift.

Die an solcher Materialsammlung sich orientierende Analyse des 'anderen' und die Bewertung der hier sich offenbarenden Beziehungen selbst ist Sache der Ethik. Die Pädagogik wird dankbar sein, wenn sie – von ihr geleitet – nicht in Versuchung kommt, an den tatsächlichen Verhältnissen des Lebens vorbeigehen zu müssen. Eine klare Einsicht in die Problemzusammenhänge selbst liegt bereits bei Aristoteles vor. Gerade die Mannigfaltigkeit unserer Beziehungen zum anderen und der Bedeutungswandel, den der Begriff des Nebenmenschen dadurch untergeht, läßt sich an Hand seiner Darlegungen zur Einsicht bringen.

Im übrigen sollte die Ethik nicht übersehen, daß es eine Wissenschaft gibt, für die die hier geforderte Einstellung zur Wirklichkeit kennzeichnend ist. Es ist dies die Rechtswissenschaft; und das zeigt deutlicher als alles andere, daß die den rechtswissenschaftlichen Problemen zugeordneten Teile der Philosophie, also die Rechtsphilosophie, an den Anfang der Praktik gehört und nicht unter dem Titel 'angewandte Ethik' an das Ende. Es ist nicht die Tugend der Gerechtigkeit, die das Bindeglied zwischen Ethik und Recht gewährleistet (was Gerechtigkeit außerhalb der spezifischen Betrachtungsweise des Rechts bedeutet, ist durchaus fragwürdig). Der Ansatzpunkt ist sehr viel prosaischer. Die Probleme der Rechtswissenschaft, auf die es in unserem Zusammenhang ankommt, sind vorwiegend Grundfragen des Bürgerlichen Rechts (aber nicht nur dieses) wie die nach dem vertraglichen und auch außervertraglichen Verhältnis der Parteien und das weitgespannte Feld der Willenserklärungen und ihrer Modalitäten (etwa Willenserklärungen, die mit Einverständnis des anderen nur zum Schein abgegeben werden), Fragen, die aus 'ungerechtfertigter Bereicherung' erwachsen, Beziehungen wie die zwischen Käufer und Verkäufer, Nießbrauchs-Berechtigtem und Nießbrauchs-Verpflichtetem, zwischen Vormund und Mündel, zwischen Miterben usw.; der Beziehungen, wie sie im öffentlichen Recht zutage treten, ganz zu geschweigen. Es leuchtet ganz unmittelbar ein, daß eine rechtliche Betrachtung niemals bei dem einen oder dem anderen einsetzen kann, oder vielmehr, daß hier der eine und der andere nichts anderes als wahrhaft reziproke Begriffe sind; trotz aller Unterschiedlichkeit, wie sie z. B. im Verhältnis Vormund-Mündel vorliegt. Die Unterscheidung zwischen Aktion und Reaktion oder die Beschränkung des Blicks auf den einen oder den anderen Pol würde hier zu einem toten Ende führen. Primär ist das Band; und erst aus ihm läßt sich ablesen, wie weit der eine und der andere der Situation zugeordnet sind, und was die Handlungen, die von ihnen vollzogen werden oder ihnen auferlegt sind, in Wahrheit besagen.

Natürlich bedeutet die rechtswissenschaftliche Betrachtungsweise, wenn ihre Bedeutsamkeit als Ausgangspunkt erkannt wird, nicht zugleich auch einen Endpunkt. Die Rechtsfrage ist alles eher als etwa die einzige Perspektive, unter der Situationen, wie sie uns im

Leben begegnen, eine Analyse und Wertung erheischen können. Man wird ja auch nicht dem Wahn verfallen, daß eine rechtliche Betrachtungsweise in allen Situationen denkbar oder zulässig wäre. Aber die Rechtsfrage, wenn sie erst einmal in ihrem spezifischen Gehalt erkannt und damit von anderen Frage-Einstellungen geschieden ist, öffnet mit größerer Klarheit als jede andere Betrachtungsweise den Weg zur Untersuchung über die Bedingungen der Möglichkeit eines Bandes zwischen dem einen und dem anderen in den unseren Alltag beherrschenden außer-juristischen Beziehungen bis hin zu den ganz individuellen und höchst-persönlichen Fragen, wie sie uns durch Theophrasts Schilderungen hindurch als reale Wirklichkeiten entgegentreten.



# RILKES PHILOSOPHISCHES VERMÄCHTNIS

VON JULIUS KRAFT, NEW YORK, Z. Z. LONDON

## I

Der tiefsinnige, mit Recht berühmte Brief Rilkes an seinen über die „Duineser Elegien“ ratsuchenden, polnischen Übersetzer W. von Hulewicz beginnt mit einer emphatischen Frage und einer feierlichen Feststellung. Dies sind die beiden Anfangssätze: „Und bin ich es, der den Elegien die richtige Erklärung geben darf? Sie reichen unendlich über mich hinaus.“ Der sanfte Schlußsatz des Briefes lautet: „Möchten Sie, lieber Freund, hier einigen Rat und Aufschluß erkennen, und im übrigen sich selber weiter helfen. Denn: Ich weiß nicht, ob ich je mehr sagen könnte.“

Welch ein Gefühl für die Größe des Geschaffenen und gleichzeitig für die Grenzen seines Schöpfers spricht sich hier aus: Das Werk reicht unendlich über ihn hinaus, und der verständnisvoll Folgende muß versuchen, sich selber weiterzuhelfen.

Rilkes Brief wurde im Jahre 1925, nicht lange vor seinem Tode, vor mehr als dreißig Jahren geschrieben. An philosophierenden Rilke-Interpretationen und besonders an solchen der „Duineser Elegien“ und der „Sonette an Orpheus“, seinen beiden Letztwerken, hat es inzwischen nicht gefehlt. Aber haben diese Erörterungen wirklich weitergeführt? Haben sie dazu beigetragen, aus Rilkes reifsten Schöpfungen heraus unsere eigene Gedankenwelt zu klären und zu bereichern, oder mußten im Gegenteil diese Schöpfungen sich gefallen lassen, in das Prokustesbett doktrinärer Deutungen gepreßt zu werden? Diese Frage zu stellen, ist gewiß nicht überflüssig in einem Zeitalter so tiefgehender und offenkundiger Verwirrung über Weltanschauungsfragen, – und gerade zu diesen hat Rilke etwas sehr Bestimmtes in seiner höchstpersönlichen Art zu sagen: etwas sehr Bestimmtes über den äußersten, den religiösen Horizont des Menschen und der Dinge, d. h. über einen Gegenstand, dem die herrschende Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts ratlos, seine Theologie bodenlos, seine Erziehung hilflos und seine Politik gewalttätig oder indifferent gegenüberstehen.

In einer solchen Zeit theoretischer und praktischer Weltanschauungsarmut gewinnt eine aus der Tiefe schöpfende Weltanschauungsdichtung spezifische Bedeutung. Sie stellt sich nicht nur dar als außergewöhnlicher Ausdruck des Außergewöhnlichen, sondern wird ein Anker, der Halt bieten kann, wenn man sich ihm nur angemessen anvertraut.

Aber was heißt in diesem Fall „angemessen“?

Es heißt, den Inhalt des dichterischen Weltgefühls aufzufassen und ihn zu einer Quelle der Anregung systematisch-philosophischer Weltdeutung werden zu lassen. Angemessen sich dem dichterischen Weltgefühl anzuvertrauen, verlangt ein sehr fein abgewogenes Zusammenspiel ästhetischer Einfühlung und logischen Abstandes. Dies ist die einzige Garantie dafür, nicht in philologisierende Klassifikationen, metaphysische Umdeutungen oder gar in einer Art stammelnder Entzückungskommentare abzugleiten.

So sagt es herzlich wenig und ist sogar irreführend, Rilke ein pantheistisches „Evangelium der Dinge“ (Scholz) zu imputieren, das etwa seinen Ausdruck finde in den innigen Versen des „Stundenbuchs“:

„Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen,  
die sich über die Dinge ziehn.  
Ich werde den letzten vielleicht nicht vollbringen,  
aber versuchen will ich ihn.“

Sicher spricht sich hier auch ein Gefühl kosmischen Eingebundenseins aus – aber ein pantheistisches Evangelium der Dinge? Dies ist mit jenem durchaus nicht identisch, was nur von dogmatisierenden der Klassifikationssucht übersehen werden kann.

Diese Sucht geht sogar so weit, Rilke für eine moderne philosophische Richtung in Anspruch zu nehmen, und zwar mit der Behauptung: „Das Problem des menschlichen Daseins ist für Rilke im Tiefsten ein solches der Zeitlichkeit“ (Bollnow). Und mit der Zeitlichkeit seiner Hinfälligkeit!

Und sicher, schon die erste der „Duineser Elegien“ enthält die vier lapidaren Worte: „Denn Bleiben ist nirgends.“ Dagegen aber verheißt uns das 27. Sonett an Orpheus:

„Ach, das Gespenst des Vergänglichlichen,  
durch den arglos Empfänglichlichen  
geht es, als wär es ein Rauch.

Als die, die wir sind, als die Treibenden,  
gelten wir doch bei bleibenden  
Kräften als göttlicher Brauch.“

Die These (Bollnow), daß Rilke ein existenzialistischer Dichter, insbesondere Kierkegaard-Heideggerscher Observanz ist, scheitert also schon an dem 27. Sonett. Rilkes Weltgefühl umspannt in Wirklichkeit alle drei Dinge: Zeitlichkeit, Hinfälligkeit und Unzerstörbarkeit des Menschen. Der Leser (und besonders der philosophische Interpret) ist nicht berechtigt, die Weite dieses dichterischen Weltgefühls willkürlich einzuengen. Vielmehr sollte er sich sein eigenes Weltgefühl, und wo möglich seine philosophische Weltauffassung,

durch die Berührung mit der Dichtung selbst ausweiten lassen. Dazu ist es allerdings notwendig, zunächst einmal auf alles großzügige Klassifizieren und Interpretieren zu verzichten und einfach hinzuhören und aufzufassen.

## II

Dabei tönt ihm eine edle, manchmal erhabene und hinreißende Wortmusik entgegen, die sich mit Vorstellungsgebilden von seltener Bildkraft und von oft ergreifender Tiefe verbindet. Rilke, wie jeder große Dichter, widerlegt *via facti* das zweideutige Dictum Wittgensteins: „Worüber man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.“ Ein Widmungsgedicht der „Duineser Elegien“ aus dem Jahre 1924 spricht sich über das dichterische Sagen des sonst Unsagbaren folgendermaßen aus:

„Glücklich, die wissen, daß hinter allen  
Sprachen das Unsägliche steht,  
daß von dort her, ins Wohlgefallen  
Größe zu uns übergeht.

Unabhängig von diesen Brücken,  
die wir mit Verschiedenem baun,  
so daß wir immer, aus jedem Entzücken  
in ein heiter Gemeinsames schaun.“

Zwar wird auch in diesen Versen eine Grenze des selbst dichterisch Sagbaren anerkannt, aber darum ist der Dichter nicht zum völligen Schweigen darüber verurteilt: Er spricht zwar nicht direkt, wohl aber indirekt darüber. Und gerade wie er dies tut, in der Art seiner Wortmusik und seiner Vorstellungsbilder, enthüllt sich seine Schöpferkraft. Aber sie enthüllt sich immer als Dichtung, also als Kunst, und das heißt unbeschwert, als im Schillerschen Sinne „heiter“. Dem Dichter ist es nicht verwehrt, mit Worten und Gedanken zu spielen, wenn er seine „Brücken“ baut. Aber dem Philosophen ist es verwehrt, den spezifisch-dichterischen Ernst dieses Spiels zu verkennen, es für bare Münze zu nehmen und es nun auf seine „Kategorien“ hin festzulegen. Rilke, so wenig wie etwa Goethe, läßt sich derart fixieren. Goethe dichtet in „Gott und Welt“ pantheistisch, in dem Verklärungsausgang von „Faust“ heidnisch und katholisch zugleich und äußert sich in dem Briefwechsel mit seinem Freunde Zelter über die ewigen Dinge in der Sprache der Leibnizschen Monadologie – mit der ausdrücklichen Entschuldigung einer solchen, vielleicht absurd klingenden Ausdrucksweise. Ähnlich Rilke. In dem „Stundenbuch“ steht er der katholischen Symbolik nahe, führt aber gleichzeitig der Mystik Angelus Silesius' verwandte Bilder ein. In



den „Duineser Elegien“ und den „Sonetten an Orpheus“ ringt sich eine neue Religiosität durch, die Religiosität des:

„Wandelt sich rasch auch die Welt  
wie Wolkengestalten,  
alles Vollendete fällt  
heim zum Uralten.“

Der anregungsempfängliche Philosoph sieht sich außerstande, dort zu zerstückeln, wo der Dichter die Einheit des Wandelbaren und Unwandelbaren in seinen Bildern festhält. Diese Rilkesche Einheit kündigt sich in den Worten der 8. Elegie an:

„Mit allen Augen sieht die  
Kreatur das Offene.“

„Der Schöpfung immer zugewendet, sehn  
wir nur auf ihr die Spiegelung des Frein,  
von uns verdunkelt.“

„Und wir: Zuschauer, immer, überall,  
dem allen zugewandt und nie hinaus!  
Uns überfüllts. Wir ordnens. Es zerfällt.  
Wir ordnens wieder und zerfallen selbst.“

Worauf deutet dies Symbol des „Offenen“ hin? Wir sind darüber nicht auf Rätselraten angewiesen, indem wir es, z. B. in der Heideggerschen Geheimsprache, als „das Ganze der entschränkten Bezüge des reinen Bezuges“, oder als „überall waltende Entschränkung“ explizieren. Wir haben ebensowenig ein Recht mit Holthusen von oben herab bei Rilke eine „beinahe eigensinnige Leugnung des Unterschieds von Geist und Natur“ zu monieren.

Glücklicherweise hat Rilke selbst sich eindeutig über das „Offene“ erklärt: „In jener größten ‘offenen’ Welt“, so schreibt er an Hulewicz, „sind alle Dinge, man kann nicht sagen ‘gleichzeitig’, denn eben der Fortfall der Zeit bedingt, daß sie alle sind.“ Oder, wie der gleiche Brief fortfährt: „Die Vergänglichkeit stürzt überall in ein tiefes Sein.“

Die Dinge in ihrer „Offenheit“ sind also die Dinge in ihrer Zeitlosigkeit und Unvergänglichkeit. Ihnen ist der Dichter zugewendet, auch dann, wenn er im Kontrast die zerfallende und abstoßende Wirklichkeit in ihrer Schaurigkeit enthüllt. Und diesen Dichter der Dinge in ihrer Ewigkeitsbedeutung hat man mit dem, was Heidegger in euphemistischer Pseudosolemnität „seinsgeschichtliche Zweisprache mit dem Dichter“ nennt, zum existenzialistischen Verzweif-

lungsapostel zu machen gewagt. Ihn, der in der 10. Elegie am „Ausgang der grimmigen Einsicht, Jubel und Ruhm“ aufsingt „zustimmenden Engeln“! Allerdings, die gleiche Elegie ruft ihr Wehe aus über die „Gassen der Leid-Stadt, wo in der falschen, aus Überhöhung gemachten Stille, stark, aus der Gußform des Leeren der Ausguß strahlt, der vergoldete Lärm, das platzende Denkmal“. Aber diese „aufgedonnerte Barbarei“ (ein Ausdruck Franz Oppenheimers) ist dem Dichter nur gut genug, um vom Erdboden ver tilgt zu werden. Es ist sie, die ihn ausbrechen läßt: „O, wie spurlos verträte ein Engel ihnen den Trostmarkt, den die Kirche begrenzt, ihre fertig gekaufte: rein und zu und enttäuscht wie ein Postamt am Sonntag.“

Kein Zweifel, Rilkes dichterisches und philosophisches Vermächtnis hat sich tief in die Nachtseiten des Menschenlebens und der Dinge versenkt, in ihrem unverstellten Ernst und in ihrem Kontrast zu den Herrlichkeiten der Schöpfung:

„Nur wer die Leier schon hob  
auch unter Schatten,  
darf das unendliche Lob  
ahnend erstatten.“

Niemals ist aber das Negative das letzte Wort. Zwar bekennt die Erste Elegie, „daß wir nicht sehr ver läßlich zu Hause sind in der angedeuteten Welt“, und die vierte klagt: „Wer saß nicht bang vor seines Herzens Vorhang? Der schlug sich auf: die Szenerie war Abschied“. Aber schon die siebente hat wieder die Kraft der Bejahung gefunden mit den zwingenden Worten: „Hiersein ist herrlich“. Und dies positive Bekenntnis ist nicht hingeworfen, es ist erkämpft. Es kommt von demselben, der seiner Freundin Lou Andreas-Salomé, unter dem Eindruck seiner einsamen Pariser Existenz, sein „Entsetzen ... vor alledem, was in einer unsäglichen Verwirrung, Leben heißt“ gesteht. Dieses Entsetzen bezieht sich keineswegs allein auf das Großstadtleben und die moderne Maschinisierung, der ein Sonett das Urteil spricht: „Alles Erworbene bedroht die Maschine, solange sie sich erdreistet, im Geist, statt im Gehorchen, zu sein“. Weit tieferes Entsetzen als über diese äußeren Erscheinungen der Neuzeit ergreift den Dichter angesichts immerwährender innerer, der erotischen Verstrickungen des Menschenlebens. Nicht umsonst ist Rilke der Übersetzer Marianna Alcoforados, der portugiesischen Nonne, die in ergreifenden Liebesbriefen über ihr Liebesleben schreibt: „Ich habe lange in einer Vergessenheit gelebt, in einer Götzendienerei, die mich erschauern macht, wenn ich daran denke“. Die dritte Elegie ist denn auch eine einzige Warnung vor dem dionysischen Taumel:

„Eines ist, die Geliebte zu singen. Ein anderes, wehe,

und jenen verborgenen schuldigen Fluß-Gott des Bluts.“  
„Siehe, wir lieben nicht, wie die Blumen aus einem  
einzigen Jahr; uns steigt, wo wir lieben,  
unvordenklicher Saft in die Arme.“

Ein Gedicht „Ehe“ klagt an:

„Sie ist traurig, lautlos und allein.  
Sieh, sie leidet. Deine Nächte legten  
sich auf ihre leisen, leicht erregten  
Nächte wie ein stürzendes Gestein.“

Sicher ist die dritte Elegie auf der Seite der Appoliniker gegen den Mänadenkult und daher störend für existenzialistische Rauschanbetung. Es ist somit begreiflich, diese Elegie als „psychoanalytisches Lehrgedicht“ (Bollnow) herabgesetzt zu finden – eine ihren Inhalt (der eine allgemein-menschliche Situation ohne jede doktrinäre Interpretation poetisch verarbeitet) vergewaltigende Geistreichelei. Es wäre ebenso falsch, aus der dritten Elegie eine Art mystischen Asketismus herauslesen zu wollen, gegen den sich Rilke in den zwei Briefen „Über Gott“ vielmehr ausdrücklich wendet, und der ihm, der dort auch Lehrer fordert, „die uns das Hiesige rühmen“ und sich selbst als einen solchen bezeichnen läßt, wenig anstehen würde.

Der Vorwurf des Doktrinarismus oder Fanatismus trifft also die dritte Elegie nicht. Philosophische Kritik fordert Rilkes Werk an ganz anderer Stelle heraus, nämlich an der, wenn auch dichterisch packenden, Naivität seiner Stellungnahme zum Ausbruch des ersten Weltkrieges. Sicher ist etwas von dem in seiner Art religiösen Aufschwung der Augusttage 1914 in den „Fünf Gesängen“ aus jener Zeit erfaßt, die beinah mänadenhaft verkünden:

„Endlich ein Gott. Da wir den friedlichen oft  
nicht mehr ergriffen, ergreift uns plötzlich der Schlacht-  
Gott.  
Schleudert den Brand: und über dem Herzen voll Heimat  
schreit, den er donnernd bewohnt, sein rötlicher Himmel.“

Und weiter, die Mystik der Gemeinschaft feiernd:

„So auch bin ich nicht mehr, aus dem gemeinsamen  
Herzen  
schlägt das meine den Schlag, und der gemeinsame Mund  
bricht den meinigen auf.“

Schon in einem Brief vom 12. September 1914 bemerkt Lou Andreas-Salomé zu diesen Kriegsgesängen: „... die eigene Stimme ruft: ‚Heil



mir, daß ich Ergriffene sehe! und bleibt doch irgendwie ,tonlos in einem schluchzenden Widerspruch‘.“

Zu weit mehr als Tonlosigkeit, zu seinem eigenen Ton, hat sich am 4. August 1914 ein dichterischer Zeitgenosse Rilkes, nämlich Werfel, erhoben. Dies ist der Anfang von Werfels Gedicht „Der Krieg“:

Auf einem Sturm von falschen Worten,  
Umbraust von leerem Donner das Haupt,  
Schlaflos vor Lüge,  
Mit Taten, die sich selbst nur tun, gegürtet,  
Prahnd von Opfern,  
Ungefällig scheußlich für den Himmel –  
So fährst du hin,  
Zeit,  
In den lärmenden Traum,  
Den Gott mit schrecklichen Händen  
Aus seinem Schlaf reißt  
Und verwirft.“

Und weiter in „Die Wortemacher des Krieges“:

„Die Dummheit hat sich der Gewalt geliehen,  
Die Bestie darf hassen, und sie singt.  
Ach, der Geruch der Lüge ist gediehen,  
Daß er den Duft des Blutes überstinkt.“

Hier haben wir aufflammenden, ethischen Protest und religiöse Verwerfung desselben Krieges, den Rilke in religiöser Bejahung feiert. Und warum? Weil eine gewisse Vagheit seinen Ausblick verdunkelt; es fehlt seiner Haltung der ausgewogene ethische Abstand zu dem „Hiesigen“, sie verleitet ihn abstandslosem Rühmen (wie im Falle des ersten Weltkrieges), aber auch in abstandslosem Verwerfen (wie gelegentlich gegenüber der modernen Technik). Man könnte Rilkes Feier des Krieges einen Mystizismus des von ihm in dieser Beziehung verkannten, aber doch ethisch Negativen nennen, ein Mystizismus, dessen Auftreten gewiß philosophisch sehr bedeutsam ist. Kehrt Ähnliches doch selbst noch in den Sonetten wieder, wo es (nicht frei von Dunkelsinnigkeit) im Zuge eines Gedichts über die Taubenjagd im Karst (unmittelbar im Anschluß an das Gedicht über die Technokratie) heißt: „Töten ist eine Gestalt unseres wandernden Trauerns ...“

Viel zentraler innerhalb Rilkes Werk ist sein von dieser ethischen Beschränkung freier Mystizismus der Engelswelt und der Verwandlung der Erdenwelt ins Unsichtbare. Überwältigend in seiner Unmittelbarkeit ist gleich der Anfang der ersten Elegie:

„Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel

Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme  
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge vor seinem  
stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts  
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen,  
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,  
uns zu zerstören.“

Selten ist einem Dichter ein so unmittelbarer Ausdruck menschlicher Not und menschlichen Abstandes von der erlösenden, ewigen Ordnung der Dinge gelungen, und es ist für das Entscheidende des hier Gesagten völlig gleichgültig, welche Art von Engelsbild Rilke vorgeschwebt hat. Es ist dafür ebenfalls unwesentlich, ob er selbst an Engel in irgendeinem dogmatischen Sinn geglaubt hat oder nicht. Tatsächlich sprechen sich über diesen Gegenstand die Briefe über Gott eindeutig aus: „Hier ist“, so heißt es dort, „der Engel, den es nicht gibt, und der Teufel, den es nicht gibt, und der Mensch, den es gibt, ist zwischen ihnen, und, ich kann mir nicht helfen, ihre Unwirklichkeit macht ihn mir wirklichen Ganz im Sinne dieser Treue zum menschlich erfaßbaren Wirklichen erklingt es in der neunten Elegie:

„Preise dem Engel die Welt, nicht die unsägliche, ihm  
kannst du nicht großtun mit herrlich Erfühlem; im Weltall,  
wo er fühlender fühlt, bist du ein Neuling ...  
zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann, wie schuldlos und unser.  
wie selbst das klagende Leid rein zur Gestalt sich entschließt ...“

Und kurz vorher mit Eindeutigkeit in derselben Elegie:

„Hier ist des Säglichen Zeit, hier seine Heimat.  
Sprich und bekenn.“

Aber diese Heimat gehört, wie die Sonette es nennen, einem „Doppelbereiche“ an. Sie gehorcht dem dichterischen Gesetz der „Verwandlung“: „Erde ist es nicht dies, was Du willst: unsichtbar in uns zu erstehen?“ Sie ersteht nämlich tatsächlich unsichtbar in und symbolisch vor den Gesichtern Rilkes, die allen Erdendingen in ihrer „Offenheit“ zugewendet sind. Ihrer ansichtig jauchzt er auf:

„Siehe, ich lebe, woraus? Weder Kindheit noch Zukunft  
werden weniger ... Überzähliges Dasein  
entspringt mir im Herzen.“

Und nicht weniger enthusiastisch in den „Sonetten“:

„Zu dem gebrauchten sowohl, wie zum dumpfen und  
stummen

Vorrat der vollen Natur, den unsäglichen Summen,  
zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl.“

Hiermit geht die dichterische Mystik des Engels und der Erdverwandlung in die Preisung der Schöpfung über, die allen Schrecklichkeiten der Welt zum Trotz das „Hiersein ist herrlich“ bekennt, und anhebt in den „Sonetten“ das Lob der Dinge zu singen: Der Tiere, der Menschen, der Blumen – aber auch des Leides – denn

„Jubel weiß, und Sehnsucht ist geständig,  
nur die Klage lernt noch; mädchenhändig  
zählt sie nächtelang das alte Schlimme.“

Wohin auf der Erde auch der „offene“ Blick des Dichters sich wendet, nie tritt ihm Unübertreffliches entgegen:

„Was sich ins Bleiben verschließt, schon ists das Erstarrte:  
wähnt es sich sicher im Schutz des unscheinbaren Grau's?  
Warte, ein Härtestes warnt aus der Ferne das Harte.  
Wehe –: abwesender Hammer holt aus!“

Ja, selbst in die lobpreisende, neunte Elegie mischt sich die tief-  
ernste Mahnung:

„Oh, nicht weil Glück ist,  
dieser voreilige Vorteil eines nahen Verlusts.“

Und weiter spricht die vierte beinah mit der Weltüberlegenheit des „Predigers“:

„Sieh, die Sterbenden,  
sollten sie nicht vermuten, wie voll Vorwand  
das alles ist, was wir hier leisten.“

Die „offene“ Ansicht des Irdischen mit ihrer Schöpfungsverherrlichung, obwohl ein Kernstück, ist nicht die Krönung von Rilkes dichterisch-philosophischer Botschaft. Sie wird erst dort erreicht, wo er sich über das „Hiesige“, ohne es zu überfliegen, erhebt. Über das Vergängliche im Menschenleben, dem gesagt wird:

„Wir sind die Treibenden.  
Aber den Schritt der Zeit,  
nehmt ihn als Kleinigkeit  
im immer Bleibenden.

Alles das Eilende  
wird schon vorüber sein;  
denn das Verweilende  
erst weiht uns ein.“



Über das Vergängliche überhaupt, an das sich die Frage richtet:

„Gibt es wirklich die Zeit, die zerstörende?  
Wann, auf dem ruhenden Berg, zerbricht sie die Burg?“

Und schließlich über die frühere, mönchisch-persönlich-mystische Symbolik des „Stundenbuchs“ in der einzigartigen religiösen Klarheit und dichterischen Vollendung der Verse für Karl Graf Lanckoroński, über dessen Spruch „Nicht Geist, nicht Inbrunst wollen wir entbehren“.

Die Schlußstrophe dieses selbsterrungenen Glaubensbekenntnisses bezieht sich auf „die Wächter“:

„Aus Traum und Sein, aus Schluchzen und Gelächter  
fügt sich ein Sinn ... Und überwältigt sie's,  
und stürzen sie ins Knien vor Tod und Leben,  
so ist der Welt ein neues Maß gegeben  
mit diesem rechten Winkel ihres Knies.“

Der „Sinn“ ist jetzt nicht mehr, wie früher im „Stundenbuch“, benannt, aber er ist nicht weniger bejaht und schon darum liegt auch in dieser neuen Ausdrucksform, wie Rilke über die „Elegien“ in dem Brief an Hulewicz schreibt, eine „weitere Ausgestaltung“ des im „Stundenbuch“, den „Neuen Gedichten“ und in „Malte“ Gesagten vor: Rilkes Werk zeigt keinen Bruch, sondern eine großartige Geschlossenheit<sup>1</sup>, die sich allerdings nicht „im Bleiben verschließt“, sondern dem Gesetz gehorcht: „Wolle die Wandlung“.

### III

Die Philosophie steht dem Reichtum der dichterisch-philosophischen Entladung Rilkes mit einem Gefühl der Beschämung gegenüber, das in gewisser Weise ähnlich dem ist, das Kant in der Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ (in Abwandlung eines Ausspruchs von Newton), in bezug auf das Verhältnis der Metaphysik zur Mathematik, so beschreibt: „Sie steht bestürzt, daß sie mit so vielem als ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur so wenig ausrichten kann. Indessen ist doch dieses Wenige etwas ...“ Ähnlich wird die Philosophie tief berührt durch den von Rilke selbst in dem Brief an Hulewicz formulierten Leitgedanken seines weltanschaulichen Vermächtnisses: „Es gibt weder

<sup>1</sup> Auf umfassender Quellengrundlage erweist Else Buddeberg: R. M. Rilke, Stuttgart 1954, diese Geschlossenheit; dagegen trägt die psychologisierende Behandlungsweise von W. L. Graff: Rainer Maria Rilke, Princeton 1956, kaum etwas zum Verständnis des Werkes bei. Die existenzialistische Entstellung Rilkes wird zurückgewiesen bei T. F. Angelloz, Rilke, Paris 1952, Seite 9.

ein Diesseits noch ein Jenseits, sondern die große Einheit ...". Die Philosophie sieht sich herausgefordert, das Äquivalent begrifflicher Klarheit zu der Bildkraft Rilkescher Verse und der Sicherheit seiner Selbstinterpretation zu liefern. Es ist hier nicht davon die Rede, die anderweitig übernommene Philosophie eines Dichters zu systematisieren, wie es etwa im Falle von Goethes Spinozismus oder Schillers Kantianismus geschah. Vielmehr davon, den (wenn auch im Vergleich mit der Dichtung) inhaltlich ungleich ärmeren, abstrakt-philosophischen Hintergrund seiner selbsterrungenen, dichterischen Philosophie aufzuweisen. Dies geschieht ganz gewiß nicht dadurch, daß dichterische Bilder nun in die Metaphysik übernommen werden, z. B. in der Art, wie Heidegger Rilkes Hirtenymbol verwendet hat. Es heißt in der vierten Strophe des Gedichtes für den Grafen Lanckoroński über diejenigen, die der „Schläge Rhythmen“ sagen:

„Sie müssen dastehn wie der Hirt, der dauert  
von ferne kann es scheinen, daß er trauert,  
im Näherkommen fühlt man, wie er wacht.“

Wenn die Metaphysik dies religiös-ethische Bild zu einer ontologischen Formel vom „Hirten des Seins“ scheinrationalisiert, so gewinnt sie nichts, sondern macht sich lächerlich. Die Philosophie kann aber wohl etwas und zwar Fundamentales gewinnen, wenn sie dem Geist dogmenfreier Religiosität, der in Rilkes philosophischem Vermächtnis lebt, näherzukommen sucht. Dazu ist allerdings eine radikale Selbstprüfung unerläßlich, eine „Demythologisierung“ der Philosophie<sup>2</sup>. Die Philosophie spricht nicht in Bildern, die Dichtung spricht gerade in solchen. Nichts Schädlicheres für beide als dies zu verkennen, etwa ein mythisches Denken zu konstruieren (Cassirer) und auf diese Weise wieder eine doppelte, nunmehr eine philosophische und eine poetische Wahrheit zu legitimieren. Nichts fruchtbarer aber auch als das dichterische Weltgefühl und die dichterische Phantasie im Geiste der einen und nur einen Wahrheit philosophisch zu verarbeiten. Dann eröffnet sich die Möglichkeit unter Horizonterweiterung und Vertiefung durch neue Frageansätze, die die Weltanschauungsdichtung anregt.

Für diese gilt immer das Gesetz der poetischen Freiheit, der es selbst nicht verwehrt ist, mit Widersprüchen zu spielen, wie auch Rilke etwa beides tut: das Hiersein feiern und Entsetzen vor ihm ausdrücken. Es ist in diesen wie in ähnlichen Fällen nicht Sache der philosophischen Deutung, in pedantischer Weise den Dichter der Inkonsistenz zu zeihen, willkürlich die eine oder die andere Alternative als Beleg herauszureißen, oder gar in Rilke Dialektik zu entdecken. Eine angemessene philosophische Auffassung wird viel-

<sup>2</sup> Ansätze hierzu enthalten mein: „Erkenntnis und Glaube“, Leiden 1938 und „Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft“, Zürich und Leipzig 1934.

mehr danach suchen, unter ihrem Gesetz der logischen Gebundenheit den rationalen Sinn des dichterischen Paradoxes und seiner Symbolwelt überhaupt zu erfassen.

„Die Kunst“, sagt Rilke, ist „nicht eine Auswahl der Welt, sondern deren restlose Verwandlung ins Herrliche hinein.“ Dieser eine Satz genügt, um ihn und sein Werk ein und für allemal von der existenzialistischen Philosophie des Chaos zu separieren. Rilkes Werk ist ein – künstlerischer – Kosmos, und es verkündet einen noch weiteren: den des Universums. Wenn dies ernst genug aufgefaßt wird, dann muß das „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“ aufs neue in seiner tiefen Wahrheit aufleuchten: ein erlebter (und also ein nicht posierter) Zugang zu dem Ernst der Metaphysik ist gewonnen; Nur eine Philosophie, die allem „Hiesigen“ offen ist, ohne den Blick darüber hinaus zu verlieren, kann Rilkes tiefer Anregung gerecht werden.



# DIE GRUNDZÜGE DER PHILOSOPHIE BÉLA VON BRANDENSTEINS

VON ANNA-TERESA TYMIENIECKA, BERKELEY, Calif.

Man hat oft betont, daß sich die Philosophie heute an einem Wendepunkt befinde oder, vielleicht besser ausgedrückt, weil wir die Tendenzen meistens erst an dem schon geschaffenen Werk ablesen, daß die moderne Philosophie eine Wende anzeige. Ob man mit Léon Brunschwig ihre Gründe hauptsächlich in dem Durchbruch der positiven Vernunft<sup>1</sup>, die seit Descartes über Kant hinaus ihre selbständige, von den affektiven Regungen der Menschen befreite Geltung vergeblich festzulegen suchte und erst mit und durch den Fortschritt der Wissenschaften sich als unabhängige, auf sich selbst ruhende Erkenntnis der Welt zu setzen wagte, sucht oder mit Jean Wahl auch in anderen<sup>2</sup>, der Entwicklung der philosophischen Reflexion selbst innewohnenden Faktoren, so lassen sich ihre Manifestationen im allgemeinen als eine Auflösung des klassischen Schemas der kohärenten Weltvorstellung, als eine Auflockerung der von der aristotelischen deduktiven Logik durchdrungenen Art und Weise des Philosophierens selbst bestimmen. Mag dies auf ein Erlöschen der platonisch-aristotelischen Tradition hinzudeuten scheinen, mag man lieber als auf Platon und Aristoteles auf die Vorsokratiker zurückgreifen; der tiefe Sinn, die wahrhafte Bedeutung einer Philosophie, die wie die heideggerische die Tradition zu überwinden glaubt, und sogar der Vorgang dieser Überwindung, läßt sich allein aus der Tradition und in bezug auf diese bestimmen.

Der Philosophie Béla v. Brandensteins unter dieser notwendigen Polarität gerecht zu werden, ist keine geringe Aufgabe. Brandenstein strebt eine Grundlegung der Philosophie an. Daher setzt er sein Gedankengebäude kühn und entschieden in der endgültigen Form hin, ohne in eine breitere Auseinandersetzung mit der traditionellen Behandlung der Probleme einzutreten. Dadurch wird der Zugang zu dieser Philosophie in ihrer Ursprünglichkeit nicht erleichtert. Vertieft man sich aber in sie, studiert man sie wirklich, wie es der Philosoph in seinem Vorwort fordert, so erschließt sich dem Leser nach und nach, auf welche Weise Brandenstein den klassischen Problemen eine originelle Form und Antwort gibt und inwiefern sich in dieser die moderne Philosophie in besonderer Weise ausdrückt. Das Werk „Der Aufbau des Seins“, auf welches wir uns hier in erster Linie beziehen, stellt eine Zusammenfassung des vorher in sechs Bänden nieder-

<sup>1</sup> Es ist die Hauptthese seines Buches: *Les Ages de l'Intelligence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, 3. Auflage.

<sup>2</sup> Vgl. Jean Wahl, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot 1953, vor allem die Einleitung.

gelegten Systems Brandensteins dar<sup>3</sup>. Der „Aufbau des Seins“ trägt den Untertitel „System der Philosophie“. Das bedarf im Zeitalter des Mißtrauens gegenüber dem rationalen Gesamtbild in der Philosophie der Erläuterung, der Präzisierung der Absichten des Philosophen, wie dieser sie im Vorwort gibt: „Nach einer etwas skeptischen Überlegung habe ich mich auch noch für das Wort *System* im Titel entschieden ... Das Sein selber ist nun einmal wohlgeordnet und seine wahrheitsgemäße Fassung kann daher nur systematisch erfolgen“<sup>4</sup>. Es mag dahingestellt bleiben, ob der Weltblick der modernen Wissenschaft eine philosophische Begründung in der Form eines einheitlichen Systems bedarf, was freilich Brandenstein behauptet und deren Notwendigkeit er mit seiner Philosophie zu genügen beabsichtigt. Aber gerade die Beispiele derjenigen, die in der Neuzeit versucht haben, eine unmittelbare Einsicht in die Wirklichkeit zu vermitteln, und die zu diesem Zwecke die künstlichen Bindungen, die sich notwendig aus der rationalen Einheitsstruktur einer systematischen Darstellung ergeben, vermeiden wollten, lassen uns die ablehnende Haltung gegenüber dem systematischen Erfassen der Wirklichkeit anzweifeln. Lassen sich denn der Sinn und die Tragweite dieser einzelnen Einsichten auf eine andere Weise bestimmen, als daß man sie in einem weiten Zusammenhange, in dem die eine mit der anderen konfrontiert ist, sieht? Und weiter: wären wir etwa, wenn wir uns auf die losen, unzusammenhängenden Bruchstücke eines Heraklits oder Parmenides beschränkt hätten, zur Philosophie als Wissenschaft gelangt? Man kann wohl die Legitimität des Begriffes der Philosophie als Wissenschaft in Frage stellen. Aber auch eine Philosophie wie die eines Gabriel Marcel kann weder auf eine Gesamtschau der Wirklichkeit noch auf den gerade mit diesem Begriff der Philosophie zusammenhängenden Anspruch auf universale Geltung verzichten, ohne einfach in Literatur überzugehen. Die Aporien des systematischen Denkens bleiben bestehen. Daher soll man den brandensteinschen Entschluß zu einer systematischen Darstellung als den Versuch einer Antwort betrachten, die die neue Philosophie auf diese Probleme zu geben vermag.

Dieser Entschluß ist in der Tat nicht willkürlich. „Das Sein selber ist nun einmal wohlgeordnet“ – dies bildet, wie erwähnt, den Ausgangspunkt des brandensteinschen Denkens. Die Betrachtung der ontischen Seinselemente ist also der Ausgangspunkt dieser Philosophie. Diese Betrachtung, in die auch die Logik und die Mathematik einbezogen werden, bildet die Grundlage des Erfassens der Wirklichkeit. Das Erforschen der vollen Wirklichkeit wird der Metaphysik als Aufgabe gestellt. An diese in den Mittelpunkt der Philosophie gestellte Metaphysik reihen sich: die Tatlehre (Pragmatik), die sich mit der praktischen Wirklichkeit beschäftigt, die Wissenschaftslehre (Theoretik) und die Kunstlehre (Poietik), der Kunstwirklichkeit entsprechend. Die Einteilung und Begrenzung dieser drei

<sup>3</sup> Von dieser *Grundlegung der Philosophie* sind bisher nur Bd. I (1926) und Bd. III (1927) erschienen.

<sup>4</sup> Béla v. Brandenstein: *Der Aufbau des Seins. System der Philosophie*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1950. S. VI.

Lehren, die die ursprünglich metaphysische Wirklichkeitslehre zu der Fülle der Wirklichkeitserfassung ergänzen, orientiert sich an der zum Teil von Aristoteles herausgearbeiteten Unterscheidung zwischen dem praktischen, theoretischen und bildenden Lebenszweig. Aus der Wirklichkeitsbetrachtung heraus ergibt sich die Lebenslehre (Ethik), die in einer Erörterung über den sittlichen Geist und über den absoluten göttlichen Urgeist gipfelt.

Daß er von einer Seinsbetrachtung ausgeht, die auf einer unmittelbaren Anschauung der Wirklichkeit beruht, kennzeichnet Brandenstein als modernen Philosophen, der wie Alexander, Lavelle, Ingarden die kritizistische Einstellung der nachkantischen Philosophie restlos hinter sich läßt; noch ein Nicolai Hartmann stand in ihrem Banne, wenn er seine Ontologie durch eine Metaphysik der Erkenntnis zu unterbauen für notwendig erachtete. Dieser unmittelbare Anfang, der sich nicht auf eine erkenntnistheoretische Begründung stützt, hat nicht nur eine historische, sondern vor allem auch eine methodologische Bedeutung, auf die Roman Ingarden in seinem Aufsatz *Die Gefahr einer petitio principii in der Erkenntnistheorie*<sup>5</sup> besonders aufmerksam gemacht hat.

Von Nicolai Hartmann unterscheidet sich Brandenstein auch dadurch, daß er in seiner Ontologie ohne eine vorangehende Definition des Seins auszukommen sucht. Seine Philosophie soll den „Aufbau des Seins aus seinen Urgründen und Urprinzipien“ erforschen. Aber Brandenstein versteht seine Philosophie auch als eine *scientia universalis*. Man wird diesen Versuch, das ontologische Denken ohne die Voraussetzung eines Seinsbegriffes zu entwickeln, als einen Versuch verstehen müssen, die Fallstricke des rationalistischen Systembaues zu vermeiden. Ein solcher Ausgang von einer ersten und allgemeinsten Bestimmung hatte die Scholastiker, Spinoza, Christian Wolff u. a. auf die Irrwege einer spekulativen, deduktiven Konstruktion des Weltbildes gebracht. Diese spekulative Konstruktion muß als eine der wesentlichsten Schwächen der systematisch konstruierenden Philosophie gelten. Diese Ausgangsposition belastet, wie wir an einem andern Ort zu zeigen versuchten<sup>6</sup>, offensichtlich auch das Denken Nicolai Hartmanns. Dieser vermag der „spekulativen“ Ontologie nicht zu entgehen, weil er eine Seinsbestimmung voraussetzt.

Es ist bemerkenswert, daß der Ausgangspunkt der Philosophie Brandensteins durch keine wissenschaftlich-theoretische Begründung festgelegt wird. Brandenstein charakterisiert die Methode seines philosophischen Vorgehens als eine „vorurteilslose Beschreibung“ des Gegebenen, der phänomenologischen Analyse ähnlich, „aber bedeutend einfacher, als diese ist“. Er hat als Objekt die Fülle der Dinge, im weitesten Sinne genommen, und demgemäß kann die spezifische Methode seiner Untersuchung ... „keine andere sein, als daß wir zuerst die verschiedensten Gegenstände verstandesmäßig betrachten und jede ihrer Wesenszüge beschreiben, die allen

<sup>5</sup> Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IV (1921).

<sup>6</sup> Anna-Teresa Tymieniecka, *Essence et Existence, Étude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann*. Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1957.



oder doch allerlei Arten von ihnen gemeinsam sind“<sup>7</sup>. Brandenstein fügt hinzu, daß wir dort, wo die „Urprinzipien der Wirklichkeit an den Gegenständen, die für unsere Erfahrung gegeben werden, nicht unmittelbar betrachtet werden können, diese als die letzten und in ihren Folgen verborgenen Voraussetzungen des Seins und Wesens dieser Gegenstände durch eine rückschließende Untersuchung aufzuhellen suchen müssen“. Damit stellt sich die Frage, inwieweit sich in einer „rückschließenden Untersuchung“ der den Ergebnissen anhaftende Charakter der rationalistischen Spekulation vermeiden läßt. Ihre Bewertung überlassen wir dem Leser des Werkes selbst.

Das Erfassen der Wirklichkeit, die einen Fall des von Brandenstein irgendwie als absolut erfaßten „Bestehens“ vorstellt, wird durch die Analyse der Grundprinzipien dieses Bestehens vorbereitet, die dessen „eigentümliche Urbestimmungen“ im allgemeinen festlegt. Dieses Bestehen weist der traditionellen Philosophie entsprechend, eine gehaltliche, formale und gestaltliche Seite auf, denn unter diesem Gesichtspunkt weist Brandenstein auf die, traditionell ausgedrückt, „ontische Struktur“ der Dinge hin. Während der „Gehalt“ des Dinges das Objekt der im engeren Sinne gemeinten und mit dem Namen der *Totik* belegten Ontologie ist, führt die „Form“ des Dinges auf das Logische und die „Gestaltung“ auf das Mathematische zurück. Durch die Sonderung und die Vereinigung dieser Aspekte bemüht sich Brandenstein offensichtlich die seit Aristoteles in ihrer spezifischen Entwicklung und Verselbständigung auseinandergegangenen Wissenschaften zu ihrer Quelle, die sie alle gemeinsam haben, der Wirklichkeit, zurückzuführen und wieder eine organische Einheit der Wissenschaften auf dem Prinzip ihres gemeinsamen Bezuges zur Wirklichkeit aufzustellen.

In dieser Auffassung also von *Totik*, *Formenlehre* (Logik) und *Gestaltungslehre* (Mathematik) sollen die „Urgründe“ und die „Urprinzipien“ des Seins, die die Grundlage der Wirklichkeitsforschung bilden, durch die genannten Disziplinen bestimmt werden. „Was ist es nun, das als die allererste, allerursprünglichste, alleruniversalste Bestimmung qualifizierbar ist, das unbedingt von allem gilt?“ fragt Brandenstein und antwortet: „Das kann nichts anderes sein, als jenes Seinsmoment, das alles, was nicht nichts ist, charakterisiert: ‚das Etwas‘“<sup>8</sup>. Das Ding bedeutet demnach für ihn das „Etwassein“ und „all das, was irgendwie ist, was nicht nichts ist, ist eben etwas: ein Stein, das Weltall, die Zahl 3 usw.“<sup>9</sup>. Aber Dingsein bedeutet zugleich „bestehen“, und die Feststellung: „das Ding besteht“ heißt soviel wie: „das Ding ist ein Ding“; sie spielt für Brandenstein die Rolle „des auf sich beruhenden, autarken und autonomen Urprinzips“<sup>10</sup>. Es handelt sich demnach nicht darum, diesen Satz zu begründen; Brandenstein möchte ihn einfach als in seiner tautologischen Form unaufhebbar sehen, als in einer „absoluten Setzung“ allein auf sich selbst, d. h.

<sup>7</sup> Vgl. *Der Aufbau des Seins*, S. 3.

<sup>8</sup> A. a. O., S. 8.

<sup>9</sup> A. a. O., S. 8.

<sup>10</sup> A. a. O., S. 9.

auf der von jeder Erfahrung befreiten Kraft der Vernunft, mit welcher er steht und fällt, beruhend. Von dieser ersten Bestimmung aus schlägt diese Philosophie einen der modernen Wissenschaft ähnlichen Weg ein, den der auf sich allein beruhenden Vernunft, die sich erst in der äußeren Wirklichkeit zu betätigen sucht, wenn sie autonom ausgebildet ist. Diese Bedeutung der Vernunft hängt zusammen mit der Methode, die sich auf theoretisch unvorbereitete, unmittelbare Sicht beschränkt. Brandenstein präzisiert: „... eine nötige starke Abstraktionskraft“<sup>11</sup>, mittels der man, wenn man den ersten tautologischen Grundsatz eingesehen hat, „das Reich der Gründe des Seins“ erreiche. Weiter stellt Brandenstein im Sinne der Tradition fest, daß jedes Ding auf die Fragen „was es ist“ und „wie es ist“ Antwort gibt. Aber die Antworten auf diese Fragen, die sich zuerst als beliebig interpretierte aristotelische Seinsprinzipien wie Materie, Form oder Wesenheit darstellen, sind überraschend. Diese „Urbestimmung“ des Dinges – denn das sollen sie sein – sind keine in der klassischen Philosophie zu einer Art substrathaften Strukturelemente gewordenen Bestimmungen, es sind überhaupt keine Eigenschaften, es sind eher Momente des Dinges, die es in seiner Seinsfülle mehr hervorrufen, evozieren als be- oder Wesenheit darstellen, sind überraschend. Diese „Urbestimmungen“ des Dinges, meint nichts Stoffliches, sondern Brandenstein definiert: „... jedes Ding ... ist zum mindesten eben das, was es ist, d. h. mit sich identisch“<sup>12</sup>. Diese Identität bedeutet hier das Mit-sich-selbst-in-Beziehung-treten. Aber lesen wir weiter: „außer mit sich selbst hängt jedes Ding auch mit anderen Dingen vielfach zusammen“. Diese „Zusammenhangbestimmung“ wird von Brandenstein als die *Form* des Dinges bezeichnet. Und weiter: „... jedes Ding ... ist eine Einheit, doch kann es oft eine Mehrheit sein, es hat also im weitesten Sinne des Wortes genommen eine quantitative, mathematische Seite. Diese nennen wir die Gestaltung des Dinges“<sup>13</sup>. Jetzt sehen wir klar, auf welche Weise Brandenstein die Logik und die Mathematik in die Ontologie einbezogen hat.

Diese drei Urbestimmungen, Gehalt, Form und Gestaltung des Dinges, sind sachlich untrennbar, aber, so beeilt sich Brandenstein hinzuzufügen: „eigentlich gar nicht drei im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern die ‚dreierartigen‘, ‚dreifaltigen‘ Seiten, Urbestimmungen eines Dinges“. Dies versteht sich von selbst, wenn man bedenkt, daß sie keine substrathaften Attribute sind. Sie sind, nach Brandenstein, gegenseitig korrelativ, und wenn auch der Reihenfolge nach die erste Urbestimmung der Gehalt sein soll, so ist doch ihr Verhältnis zueinander als das relationelle In- und Miteinandersein zu verstehen. In diesem löst sich das Ding selbst auf.

Aus dieser fundamentalen Betrachtung sind schon die wesentlichen Charaktere der Art und Weise ersichtlich, wie Brandenstein auf die klassischen Probleme eine Antwort in neuer Form geben will, die zu einer grundsätzlichen Wende des philosophischen Welt- und Seinsbildes zu verhelfen beabsichtigt. Dies ist ganz besonders aus den von ihm ausgearbeiteten

<sup>11</sup> A. a. O., S. 13.

<sup>12</sup> A. a. O., S. 9.

<sup>13</sup> A. a. O., S. 10.

Begriffen der „Urprinzipien“ des Seins und vor allem der „gehaltlichen Gründe“ ersichtlich. Wir wollen daher, um diese Wesenszüge herauszuheben und gleichzeitig zur Metaphysik überzugehen, noch einige von diesen näher betrachten. Diese Betrachtung wird uns aber zeigen, inwiefern das Sein selbst, von diesem Standpunkte aus, in seinen Zusammenhängen über alle von Brandenstein unterschiedenen philosophischen Disziplinen sich erstreckt, sich „zwanglos“ entfaltend.

Eine dieser wesentlichen Tendenzen besteht darin, das Seiende im All und das All selbst als eine lückenlose Fülle zu betrachten. Wenn wir auf das obenerwähnte gehaltliche Urprinzip „das Ding besteht“ zurückgreifen, so sehen wir eine äußerst interessante und für das ganze Weltbild fundamentale Entscheidung, die stark an die Ontologie Roman Ingardens erinnert<sup>14</sup>. Dieses Prinzip, das „gehaltliche Sein“ bedeutet, daß dieses Ding in der Fülle seines Gehalts besteht: „das Wort ‚ist‘ bedeutet nicht jedes beliebige Bestehen, sondern eben die konkrete, einzelne, qualitativ gefüllte Seinsweise des eigentümlichen Gehalts“<sup>15</sup>. Das will besagen, daß das Sosein der Dinge in derselben Zeit ihr Dasein meint. Es handelt sich für Brandenstein nicht um das tatsächliche, wirkliche Sosein und die Existenz der Dinge, in der sie uns unter diesem doppelten Aspekt erscheinen können, sondern um die ersten und tiefsten Beziehungen zwischen den einzelnen und mehrfachen Prinzipien und Gründen, die erst das Einzelne in seiner Gestaltung aus dem All hervorbringen: die Beziehungen, die dieses einzeln Erscheinende aus dem All mit diesem und anderen Einzelnen verflechten.

Dieses Bestreben, das Sein als eine lückenlose Fülle, in der weder innerhalb des Einzelnen selbst noch in dem All des Seienden feste, schneidende, zerreißende Begrenzungen bestehen, zu erfassen, spiegelt sich schon in der traditionellen Philosophie und ist der modernen Philosophie besonders eigen. In der Brandensteinschen Auffassung ist es zu einem ganz eigenartigen Durchbruch gekommen, weil diese wesentliche Einheit innerhalb der Verschiedenheit des Seienden nicht von vorneherein durch die Annahme eines ursprünglichen homogenen Elementes, wie etwa bei Hegel, erklärt wird, sondern weil Brandenstein dieses homogene Element (das für ihn ein Urelement der Wirklichkeit bildet), erst auf Grund der allerersten strukturellen Fäden, die die Probleme der aristotelischen Tradition wieder zur Geltung bringen, annimmt.

Die Leibnizische Monade spiegelt die Welt in einer ihr eigentümlichen Perspektive wider, die Husserlsche Monade des Ich konstituiert sich auch in bezug auf die anderen Monaden. und Brandenstein sagt: „... die gehaltliche Verwandtschaft, Übereinstimmung der eigentümlichen Gehalte besteht eben in der qualitativen Gefülltheit aller, die naturgemäß nicht allgemein, sondern in jedem ein singulares einzelnes Nahestehen zu den

<sup>14</sup> Roman Ingarden, *Spór o istnienie Świata*, Bd. II (Kraków 1947); s. auch Anna-Teresa Tymieniecka, *Roman Ingarden, ou une nouvelle position du problème Idéalisme-Réalisme*, Akten des XI. Philos. Internat. Kongr., Bd. XIV (Brüssel 1953).

<sup>15</sup> A. a. O., S. 14.



übrigen Gehalten ist“<sup>16</sup>. Diese grundlegende Übereinstimmung bildet den zweiten gehaltlichen Urgrund des Seienden – die Ähnlichkeit. Sie bedeutet eine Übereinstimmung des Gehaltes mit sich selbst, dem All des Seienden gegenüber, aber keine Identität, sondern das sich autonome Emporheben des Singularen aus der Menge der Gebilde und in bezug auf diese. (Man könnte vielleicht hier von einer relationalen Auffassung dessen, was die klassische Philosophie „Individualität“ nennt, sprechen.) Hier spiegelt sich die zweite äußerst interessante Tendenz dieser Philosophie: das Seiende in seiner inneren Struktur sowie seine Stellung im All der Seienden, als ein relationelles Geflecht, aus reinem Relationsgewebe bestehend, zu erfassen. Es genüge, die weiteren gehaltlichen Kategorien wie z. B. „das gehaltliche Anderessein“, „die Abweichung“, dann die formellen Gründe des Dinges: die „Identität“, der „Zusammenhang“, die „Bedingung“, und die gestaltlichen: die „Ganzheit“, die Einheit, die zusammen die tiefe Natur des Dinges bilden, nur zu nennen, um dies offenbar zu machen. Die Seinsprinzipien, die allein aus Beziehungen bestehen, sollen offenbar die Auffassung des Dinges aus der, in der traditionellen Philosophie starren begrifflichen Struktur befreien und sie in ihrem fließenden, vergänglichem, unsubstrathaften Bestehen hervorruhend auffassen. Aber die eleatische Starrheit im heraklitischen Fluß aufzulösen, wäre noch keine Lösung des wirklichen Problems der sich zu einem gewissen statischen Gebilde kristallisierenden und der fließenden Wirklichkeit doch treubleibenden Intelligibilitäten. Die Verschiebung des substrathaften letzten Trägers in die Beziehungen selbst mit einem sich doch in intelligible Strukturen kristallisierenden Seienden zu vereinigen, scheint in der Brandensteinschen Philosophie die Aufgabe der Vernunft selbst zu sein. Kraft ihrer eigenen Art vermag sie diese entgegengesetzten doppelten Aspekte des Seienden widerzuspiegeln, indem sie einerseits das relativ Standhafte, das Bestehende zu erfassen vermag, und auf der anderen Seite wieder es in ihrer dahinströmenden, unaufhaltsam fließenden Bewegung festhält, dem scheinbar begrifflich in seinem fließenden Wesen Erstarrten die ihm eigentümliche Bewegung, ein Geschehen vermittelt.

Außer daß sich hier wieder die autonome Kraft der Vernunft in der Wirklichkeit bewährend zeigt, scheint diese relationale Art der Auffassung auch in einem weiteren Punkt der modernen Wissenschaft zu entsprechen.

Brandenstein fragt weiter „wie die eigentümlichen Gehalte überhaupt ihre gehaltliche Bestimmtheit, vielleicht auch ihr gehaltliches Sein schlechthin erhalten?“<sup>17</sup> Er antwortet, Fichte ähnlich, daß das Bestimmen der Gehalte, ihr Zustandekommen, ihr Gegebensein, ihr „Insseintreten“ könnte man sagen, welcher Ausdruck hier jedoch nicht ohne Grund vermieden wird, durch das *Gesetzsein*, das Setzen erfolgt. Selbstverständlich handelt es sich

<sup>16</sup> A. a. O., S. 22.

<sup>17</sup> A. a. O., S. 23. Brandenstein sagt auch S. 26: „... der Gehalt überhaupt ... als seiender Gehalt ist er sich ähnlich und er setzt sich selbst; all das ist weder eine Zeitfolge noch eine einseitige Abhängigkeit anzeigende Bestimmungsfolge der miteinander korrelierten Gründe, sondern bloß ihre natürliche Reihenfolge, die Folge ihres zeitlosen Auftretens“.

um kein genetisches Moment des Entstehens, sondern nach dem, was wir schon oben über die intimste Verflechtung, die eigenartige Identität des gehaltlichen Gefülltseins und des Seins des Gehaltes in dem *Gefülltsein* gesagt haben, hat dieses Setzen auch einen inhaltlichen (der klassischen *actualitas* der Existenz gegenüber) Charakter, der dem Prinzip des ausreichenden Grundes von Leibniz nahe steht. Denn unter Setzen versteht Brandenstein das inhaltliche Zustandekommen in einer entsprechenden Fülle der qualitativen Ausstattung des Dinges. Man möchte fast sagen, die Realisation im Konkreten der *Quidditas* bedeute ihr Bestimmtheitsein, d. h. ihr Gesetzsein. Dieses aber wird sich nach der Art und Weise der Gehalte selbst als verschiedenartig erweisen. Auf diese Weise gibt die Art des Setzens den Anhaltspunkt zu einer Hierarchie des Seienden. Ein Gehalt, sagt Brandenstein, der „... in der Einfachheit des gehaltlichen Seins das gehaltliche Sein am stärksten weist, ist ursprünglicher als ein Gehalt, der es weniger tut. So ergibt sich aus der qualitativen Art der Gehalte ihre durch-andere-Gehalte-Gesetztsein-Weise, was eine Hierarchie des Gesetzseins aufstellt“ und „... es gibt also wenigstens *einen* setzenden Gehalt“. Das Setzen, fügt von Brandenstein hinzu, ist ein Akt, ein Akt des freien Willens. Wäre es nach dieser Behauptung nicht anzunehmen, daß die tiefste Natur der Wirklichkeit, deren Grundstruktur die Analyse des Dinges festzulegen beabsichtigt, zuletzt auf ein geistiges Prinzip zurückzuführen ist? Damit sind die Seinsbedingungen für die spezielle Seinsweise der Wirklichkeit gelegt. Die Seinszusammenhänge und der zwanglose „Übergang“ von der fundamentalen Seinslehre zur Wirklichkeitslehre (Metaphysik) erscheint jetzt ganz klar der Natur des Seienden entsprechend. Zuerst ist die Wirklichkeit durch die von der oben besprochenen Dinglehre in ihrer fundamentalen Natur charakterisiert. Die Verbindung der von der Dinglehre an dem Dinge selbst unterschiedenen Momente: Gehalt, Form und Gestaltung in ihren einzelnen, eigentümlichen Urgründen macht die tiefen Fundamente der Seinsweise der Wirklichkeit aus. Aber den Gegenstand der Metaphysik bilden „... die obersten Prinzipien der Wirklichkeit als Wirklichkeit ... die höchsten Wirklichkeitsbestimmungen ...“<sup>18</sup>. Und während die dinglichen Urprinzipien und Urgründe die Wirklichkeit in ihren grundlegendsten Urbestimmungen als Sein charakterisieren, besteht die Bemühung der Metaphysik darin, die höchsten Seinsprinzipien, die die Wirklichkeit *als Wirklichkeit* bestimmen, zu entdecken.

Und nun zeigt sich in der Tat, daß nicht nur der Begriff der Dinge in ihren Seinsgründen auf eine eigenartige Weise das tiefste Seinsfundament der Wirklichkeit bildet, sondern auch daß die allgemeinen Züge und Tendenzen dieser generellen Urbestimmungen des Seins sich in die partikularen Seinsprinzipien der Wirklichkeit als Wirklichkeit verlängern und diese spezifischen Bestimmungen unterbauen.

In der Metaphysik befinden wir uns nicht mehr auf der Ebene des außerzeitlichen Seins; es handelt sich im Gegenteil zuerst um die Urtatsache der Wirklichkeit, und diese bildet für Brandenstein ebenso wie für Augustinus,

<sup>18</sup> A. a. O., S. 155.

Descartes und Husserl die „Wirklichkeit des Untersuchenden“, des „Ich“. Weiter aber ist auch die Urtatsache des Wechsels unbestreitbar. Brandenstein behauptet, daß jeder Wechsel und jede wechselnde Wirklichkeit notwendig begonnen hat und beschäftigt sich eingehend mit dem Verhältnis der wechselnden Wirklichkeit zu ihrem *Urquell*, zur *unwandelbaren Urwirklichkeit*, sowie mit dem Problem der Kausalität<sup>19</sup>. Ist die Welt eine selbständige Wirklichkeit, mit einem selbständigen Weltprozeß, der vor sich geht und der durch kausale Gesetze gebunden ist, dann stellt sich die Frage, was die Ursachen des Geschehens sind. Erinnern wir uns an die von Brandenstein behauptete Natur des gehaltlichen Setzens, an die Behauptung, daß das Bestehen auch ein Akt ist, und dazu ein freier Willensakt. Verbinden wir dies damit, daß die Metaphysik vom Ich und seiner wechselnden inneren Wirklichkeit ausgeht, so wird es uns nicht wundern, daß die Ursachen als solche und auch die Kette der Naturursachen geistiger Natur sind. Wenn wir uns aber auch an den zweiten Charakter des gehaltlichen Seins erinnern, nämlich an das das All des Seins voll ausfüllende relationale Gewebe, an diese Lückenlosigkeit inmitten des Seienden, so erscheint es nur natürlich, daß der Aufbau der Wirklichkeit für Brandenstein auch keine Zerrissenheit zwischen Seele und Leib, dem Geist und der Materie aufweist; und weiter, daß dieses kraft einer eigenartigen, alles heterogene ausfüllenden Homogenität, ermöglicht wird. Die Ursachen sind nicht nur geistiger Natur: sie sind „geistige Kraftwesen“. Das menschliche Ich ist eine den Naturkräften ähnliche geistige Ursachenwirklichkeit mit einer Strukturgleichheit<sup>20</sup>, und es besteht eine Abstufung der Stärke der Vergeistigung der Elemente des Aufbaus der Wirklichkeit entsprechend, von der Materie über den Menschen<sup>21</sup> hinauf bis zum Urgeist – Gott.

Die Wirklichkeit ist aber nicht nur „metaphysisch“ – Brandenstein geht von dieser Betrachtung des Aufbaus der Wirklichkeit, zu der Analyse ihrer anderen speziellen Gebiete. Auf diese äußerst interessante Analyse und den Übergang von der metaphysischen zu der *praktischen, bildenden und theoretischen* Wirklichkeit können wir hier, wo uns nur die allgemeinen Grundzüge dieser Philosophie beschäftigen, nicht eingehen.

Die Grundabsicht, die von Brandenstein mit den anderen modernen Philosophen teilt, den „statischen“ Begriff des Seins der „deduktiven Ontologie“, wie es N. Hartmann ausdrückt, durch einen „dynamischen“, „fließenden“ zu ersetzen, bedarf wohl keiner Betonung mehr. Brandenstein versucht sie, den aristotelischen Wegen folgend, durchzuführen, indem er sein Weltbild aus der Struktur des einzelnen Seienden heraus aufbaut. Er trachtet Heraklit mit Parmenides zu vereinbaren und dabei auch das irrationale Seinserleben begrifflich zu erfassen.

<sup>19</sup> A. a. O., S. 157–186.

<sup>20</sup> A. a. O., S. 202: „... so erweist sich die menschliche Seele auch in dieser Hinsicht als eine den Naturkräften ranggleiche geistige Ursachenwirklichkeit zweiten Ranges“.

<sup>21</sup> Vgl. Béla v. Brandenstein, „Der Mensch und seine Stellung im All“. Philosophische Anthropologie. Verlagsanstalt Benziger & Co., Einsiedeln-Köln 1947, insbes. S. 524 ff.



## BUCHBESPRECHUNGEN

*Hermann Friedmann: Wissenschaft und Symbol. Aufriß einer symbolnahen Wissenschaft. Biederstein-Verlag, München 1949, 502 S. mit 9 Figuren und 1 Tafel.*

Um diesem Werk in einer kritischen Betrachtung gerecht zu werden, müßte der Rezensent auf den vielen verschiedenen Gebieten wissenschaftlicher Forschung die gleiche Sachkenntnis wie der Verfasser besitzen. Da diese Voraussetzung nur selten zu erfüllen sein wird, so werden Fachvertreter einzeln zu den besonderen Teilen des Buches Stellung nehmen müssen. Es ist zu hoffen, daß diese scharfsinnigen Analysen und neuen Fragestellungen, überraschenden Kombinationen und geistvollen Anregungen auf dem Felde der Natur- und Geisteswissenschaften die gebührende Beachtung finden werden. Da ich mich zu einem Urteil über die Behandlung spezifischer Probleme der Mathematik und Physik, der Biologie, Anthropologie, Technologie, Sozialökonomie, Musiktheorie, Sinnesphysiologie und -psychologie – um die wichtigsten der hier behandelten zu nennen – nicht für befugt halte, möchte ich mich hinsichtlich ihrer auf ein einfaches Referat beschränken; ich bin mir aber dessen bewußt, daß der Vorzug des großen Versuchs einer philosophischen Synthese der Wissenschaften, den der Verfasser vorlegt, gerade darin besteht, daß er ihn auf eine konkrete Arbeit in diesen disparaten Feldern der Forschung gründet. Denn nur auf solche Weise wird sich zweifellos der Fehler so vieler ähnlicher Unternehmungen vermeiden lassen, mit vorgefaßten, auf keiner Sachkenntnis beruhenden Begriffen und ohne ausreichende Vertrautheit mit der gegenwärtigen Problemlage eine abstrakte erkenntnistheoretische oder ontologische Konstruktion des globus intellectualis aufzuführen. Diese Einsicht macht es mir schwer, gerade auf die Würdigung des Buches nach der Seite seiner einzelwissenschaftlichen Erträge verzichten zu müssen, da ihr Gehalt und ihre Haltbarkeit für die Beurteilung, wie weit dem Verfasser sein Vorhaben gelungen ist, entscheidend ins Gewicht fallen. Gleichwohl ist eine Besprechung des Buches, die sich auf die Wiedergabe und Erörterung der allgemeinen philosophischen Gesichtspunkte der großartigen Zusammenschau beschränkt, nicht unmöglich oder unberechtigt. Denn der schon aus Friedmanns früherem Werk „Die Welt der Formen“ (1930) bekannte Ansatz, die Unterscheidung zwischen „haptischer“ und „optischer“ Begriffsbildung, ist in seiner Allgemeinheit zunächst unabhängig von den methodischen und gegenständlichen Differenzen aller Einzelwissenschaften. Bedeutet er doch eine fundamentale und umfassende Einführung und Rechtfertigung der „morphologischen“ Erkenntnisart als einer solchen, die das an der „haptischen“ Gegenstandserfassung orientierte analytische Verfahren aller Forschung nicht nur ergänzt, sondern einschließend vollenden muß. Damit ist unverkennbar ein philosophisches Grundproblem neu gestellt und formuliert, das eine lange Geschichte hat, in der es unter wechselnder gedanklicher Fassung

auftrat. Es hängt nicht nur mit der Frage nach der Vereinbarkeit oder dem Vorrang der mechanischen und teleologischen Erklärung zusammen, sondern auch mit der Frage nach Erkenntniswert und -funktion der physiognomischen Anschauung (im weitesten Verstande des Wortes), mit den Problemen der „Ganzheit“ und der „Gestalt“ und endlich mit dem Erkenntnisgehalt nicht-wissenschaftlicher Gebilde, wie der Kunst; damit wird zuletzt nach dem Verhältnis von Begriff und Symbol zueinander gefragt. Friedmann stellt sich die Aufgabe, die in Wissen und Glauben, Erkenntnis und Kunst, Sein und Sollen auseinandergebrochene Einheit durch „symbolnahe“ Begriffe und eine „symbolnahe“ Wissenschaft von der Seite des Wissens her wiederzugewinnen. Gegenüber der „Welt der Formen“ wird im vorliegenden Buch die optische Sphäre um die akustisch-musische erweitert.

„Der erste Schritt – so lesen wir auf S. 229 – ist die Erkenntnis, daß es zwei Begriffsklassen gibt: die eine, die aus den Sinnesdaten unserer haptischen Beziehungen zur Welt entspringt, während die andere aus unserer optisch-musischen Welteinsicht hervorgeht. Die beiden Begriffsklassen, nebeneinander gestellt, erweisen sich als in einem streng definierbaren Verhältnisse zueinander stehend: die haptische Begriffsklasse läßt sich aus der optisch-musischen als die abgeleitete deduzieren, während es, um aus der haptischen Begriffsklasse in die optisch-musische aufzusteigen, notwendig wird, neue Determinationen hinzuzufügen.

Die zweite Erkenntnis ist, daß es unerlaubt ist, in einer Aussage einen optisch-musischen Begriff, auf irgend eine Weise, mit einem haptischen zu verknüpfen. Gehört das Subjekt der optisch-musischen Begriffsklasse an, so darf weder ein Attribut zum Subjekt noch der Prädikatsbegriff haptisch sein. Wird dies nicht beachtet, so entsteht ein Widerspruch. Beispiel: ich operiere mit den optischen Daten der perspektivischen Wahrnehmung und lasse als Begriff des ›Abstandes‹ den der gewöhnlichen metrischen Geometrie einfließen, anstatt diesen Begriff in den der projektiven Geometrie ... zu transformieren: ich werfe die Geometrie des Malers mit der des Landmessers zusammen.“

Dann folgt (S. 230) der für das eigentliche Ziel der Arbeit entscheidende Satz: *„Die optisch-musischen Begriffe – und sie allein – sind die Radikale der ›symbolnahen‹ Begriffe ... der Fortschritt dieses unseres neuen Werkes gegenüber der ›Welt der Formen‹ besteht, erstens, in der Ergänzung des Optischen zum Optisch-Musischen und zweitens in der begrifflichen Höherführung zu den (aus den optisch-musischen Sinnesdaten hervorgehenden) symbolnahen Begriffen.“*

Aber, um sogleich die naheliegende Vermutung abzuwehren, daß es sich hierbei nur um eine logisch-erkenntnistheoretische Bemühung handle, so führe ich bereits eine Stelle aus dem letzten Kapitel (S. 411) an, welche zeigt, daß und wie auf diesem „logisierenden“ und „symbolisierenden“ Wege die Einheit des Weltbegriffs zurückgewonnen werden soll. Wir lesen dort: „Wenn alle ›Hilfen‹, die der geängstigte Mensch erwartet und plant, Hilfe von außen ist ..., so ist, im Gegensatz hierzu, die einzige Hilfe, auf die wir (nach allen Täuschungen und Enttäuschungen des ›scientifischen‹ wie des ›fideistischen‹ Zeitalters) hoffen, *Einkehr* des Menschen zu sich selbst. Dies

ist eigentlich bereits die Auskunft einer jeden idealistischen Philosophie... In dieser Hinsicht besteht zwischen den anderen idealistischen Philosophien und der unsrigen kein Unterschied; wohl aber schafft eine weitere, zusätzliche Bestimmung einen solchen Unterschied. Unsere „Anthropokosmologie“ vereinigt Außenschau und Einkehr zu einem höheren Begriff, erkennt keinen der beiden Zielpunkte als einen Endepunkt, sondern jeden als einen Wendepunkt zu dem anderen hin: die Außenwelt als ein Arsenal innerer Bezüge auf den Menschen hin, die Innenwelt als eine Sammlung äußerer Anweisungen auf den Kosmos hin. Die kritische Pflege dieser geistigen Pendelbewegung ist das Geschäft unserer eigenen Philosophie.“

Diese wechselseitige Zuordnung von Außen- und Innenschau, bzw. Struktur des Makrokosmos und Mikrokosmos, deren Voraussetzung der methodische Durchbruch zum Bereich der „symbolnahen“, d. h. Kunst und Religion einschließenden Wissenschaft ist, macht es begreiflich, daß Friedmann auch Ethik und Ontologie untrennbar miteinander verbinden will. „Letzte Überzeugungen, ontologische Wahrheiten, können nicht in ein ›ethisches‹ und ein ›begriffliches‹ Element aufgespalten werden... Jedermann empfindet, daß das Bekenntnis zu einer leeren Ontologie, zu einem System von Seinsätzen, dem keine ethischen Verbindlichkeiten entspringen, etwas sehr Geringes und Nichtssagendes ist, und daß religiös-dogmatische Formen, ohne Barmherzigkeit und Liebe im Herzen, verächtlich sind; aber weit weniger ist es aufgefallen, daß Moralität an sich, ein reiner Moralismus, ohne eine tragende Ontologie, etwas sehr Unzureichendes und Flaches ist, daß religiöse Ethik immer auch nach einem dogmatischen, begrifflichen Supplement ruft und stets auch ein solches hervorbringt.

Es kann auch nicht anders sein. Eine Erkenntnistheorie des religiösen Geistes würde unwiderleglich dartun, daß aus der vorangestellten dogmatischen Vorstellung des göttlichen Seins mit Notwendigkeit Vorschriften des Sollens, des Geschehnmüssens emanieren; folglich: daß Sollensvorschriften ohne solchen dogmatisch-ontologischen Untergrund in der Luft schweben. Als erhabenes Paradigma mag das Vaterunser (Matth. 6, 9–13) dienen. Es ist klar, daß aus der ontologischen Voraussetzung Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς das dreifache Sollen emaniert: Ἀγίασθήτω, ἐλθάτω, γένηθήτω . . .“ (S. 27).

Und so heißt es ferner an späterer Stelle (S. 149): „Der Mensch ist in die Zwiesprache, von Angesicht zu Angesicht, mit dem Kosmos eingetreten. Was wird er daraus gewinnen: in Erkenntnis *und* Sittlichkeit? Denn Ontologie und Ethik lassen sich nicht auseinanderschneiden. Eine Ethik ohne eine tragende Ontologie ist flach, eine Ontologie ohne eine ihr immanente und aus ihr strömende Ethik ist eng und nicht selten hypokritisch. Oder, um es ganz kalt, in der Sprache der Logik, auszudrücken: Was ein rechter Seinssatz ist (›Es ist so‹), geht immer mit einem starken Sollenssatz (›Es soll so geschehen‹)trächtig; und ein jedes machtvoll und wahr empfundene Sollen wird über sich stets eine echte Ontologie, eine ›symbolnahe Wissenschaft‹, erblicken.“

Es leuchtet ein, daß eine solche Zuordnung von Ethik und Ontologie nur durchführbar ist, wenn das Seiende einer anderen als nur einer kausal-



mechanischen Gesetzmäßigkeit untersteht, auch wenn diese in den mikro-physikalischen Grenzbezirken in eine statistische übergeht. Dagegen würde etwa eine final-teleologische Ordnung, vor allem auch in der erweiterten Bedeutung des Kantischen Begriffs der „Zweckmäßigkeit“, das ontologische Korrelat zu einer ethischen Sollensordnung bilden können, wofür es in der Philosophie-Geschichte nicht an Beispielen fehlt. Es entstehen dann freilich gewisse Schwierigkeiten für den Freiheits-Begriff, sofern dieser für die Begründung einer autonomen Ethik unerlässlich erscheint. Es darf an Nic. Hartmann erinnert werden, der in einer teleologischen Gesetzmäßigkeit eine größere Gefahr für die Freiheit des sittlichen Willens sah als in einer mechanischen, die auf dem Wege über die Erkenntnis dem verändernden Eingriff des Willens grundsätzlich unterworfen werden kann. Nun fällt aber augenscheinlich der viel weiter gefaßte Begriff einer „morphologischen“ Ordnung, den Friedmann seiner Idee des „Anthropokosmos“ zugrunde legt, zumal er viele verschiedene Gestaltstrukturen anzusetzen gestattet, mit dem alten Begriff einer eindeutig determinierenden Teleologie des Geschehens keineswegs zusammen. Ohne alle ontologischen Bedingungen der Möglichkeit kommt ja auch tatsächlich keine ethische Freiheits-Lehre aus, wie alle philosophisch-anthropologischen Versuche zeigen, die das Angelegtsein des Menschen auf eine Freiheit des Handelns erweisen wollen. Auch leiten diese ihr Recht davon her, den metaphysischen Dualismus zu vermeiden und die Einheit der Erfahrung nicht nur im Bewußtsein, sondern auch im Sein selbst zu verankern.

Die Eigenart von Friedmanns Lösungsversuch liegt nun darin, daß er den Mangel eines Einblicks in die morphologische Weltstruktur auf das Vorherrschen einer Begriffsbildung zurückführt, die einseitig und ausschließlich an den haptischen Sinnesempfindungen orientiert ist. Er behauptet, daß die von den optisch-akustisch-musischen Erfahrungen ausgehende Begriffsbildung erst die Welt der Formen erfaßt und eine „symbolnahe“ wissenschaftliche Erkenntnis ermöglicht, die auch den alten Gegensatz von Idealismus und Materialismus überwindet. Denn nach der Überzeugung Friedmanns ist sowohl die Meinung, daß die Idee gegenüber den Tatsachen die unabhängige Variable sei, wie auch die entgegengesetzte Ansicht unzureichend. Der Wahrheit am nächsten komme das Verhältnis, „das man philosophisch als ›prästabilisierte Harmonie‹ bezeichnet hat“ (S. 141); daß diese Ansicht mit „Mystik nichts zu tun hat“, werde gerade von der Geschichte der Mathematik und der mathematischen Physik bestätigt.

Aus den bisher aufgeführten programmatischen Sätzen ergibt sich als wichtigster Punkt für das Verständnis und die Beurteilung von Friedmanns philosophischer Theorie, Klarheit über das zu gewinnen, was er „symbolnahe Begriffe“ nennt, also zunächst über den Begriff des „Symbols“. Denn während etwa in der „Philosophie der symbolischen Formen“ von E. Cassirer der wissenschaftliche Begriff selbst mit der ihm eigentümlichen „symbolischen Funktion“ neben andere Symbolformen tritt, hält Friedmann an der Unterschiedlichkeit von Begriff und Symbol fest und verlangt nur ihre funktionale Annäherung.

Das erste Kapitel ist überschrieben: „die symbolarme Epoche“. Hier lesen

wir gleich eingangs die entscheidenden Sätze: „Der zeugende Kern des Bekenntnisses ist das Symbol. Bekenntnis setzt Erkenntnis voraus, dessen Ausdruck das Symbol ist. Und das Symbol hinwiederum ist Keim neuer Erkenntnis. So entfaltet sich ein Organismus, ein – man deute und wende es, wie man will – wissenschaftlicher Organismus. Aus Symbol wächst stets Wissenschaft. Aber die Umkehrung trifft nicht ohne weiteres zu. Nicht jede Art von Wissenschaft ist symbolhaltig; es gibt symbolträchtige und symbolarme, symbolnahe und symbolferne Wissenschaft. Es gibt Wissenschaft, worin der Symbolgehalt auf Null gesunken ist. Auf dieses Nullniveau ist (an Symbolinhalt gemessen) unsere neuzeitliche Wissenschaft gesunken“ (S. 3–4). An der Kirchengeschichte wird die bewegende Kraft des Symbols zuerst dargestellt. Das „Sinken des Symbols“ vollzieht sich „hinter einem Schleier triumphaler Siege“. „Der Erde hat der kleine Gott der Welt die Macht entrissen, dem Himmel das Geheimnis entzogen“ (S. 9). Es ist der Siegeszug der Technik, deren Geschichte nun von einer anderen Seite her den gleichen Prozeß enthüllt, in dem der Mensch „zum zweitenmal Seele und Symbol verloren“ hat (S. 20). Technik und Wissenschaft im Bunde haben uns in eine Einsamkeit geführt, „die von keiner Phantasie überboten werden kann“ (S. 22). „Wir, Heutigen, wissen – unsere Wissenschaft hat es uns gelehrt –, daß das Sein ein Sein am Rande des Nichtseins ist. Fremd und feindlich starrt um unseren Planeten das Ungeheuer Universum“ (S. 23). Daher die tiefe Unseligkeit unseres ganzen gegenwärtigen menschlichen Daseins.

Aber die Rettung aus dieser verzweifelten Lage ist nicht durch eine Rückwärtswendung möglich. „Das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen“ (S. 25). Helfen kann ethisch nur eine Läuterung des „Werkgewissens“, das uns sagt, „was uns zum Werk werden darf und was nicht“ (S. 26). Aber Friedmann spricht es als seine Gewißheit aus, „daß es unmöglich ist, das Werkgewissen zu wecken, wenn nicht gleichzeitig die wahre ›Idee des Dinges‹ ans Licht gebracht, sichtbar gemacht wird“ (S. 27). Hier folgen nun die schon zitierten Sätze über den engen Zusammenhang von Ethik und Ontologie (S. 27). Aber Friedmann beruft sich nun auf Rilkes Gedicht über den Archaischen Torso Apollos, wenn er sofort ergänzend hinzufügt, daß der „Quell, aus dem die verpflichtende Norm strömt, ... nicht das Abstrakt-Ontologische, sondern das eigentlich Symbolische, das ›Bildhafte‹“ sei (S. 28).

„Für das Symbol sind drei Kennzeichen charakteristisch: erstens, es geht aus einem sinnlichen Akt gesteigerten Sehens hervor; dieses Sehen ist, zweitens, begrifflich erfaßt, eher eine Reihe von ἀφαιρέσεις (Wegnahmen) als eine Reihe von θέσεις (Setzungen); drittens, dieser Schauensakt bleibt andauernd auf seinen einen Gegenstand, das Symbol, fixiert und verschiebt nicht seinen Blickpunkt, um ihn vergleichend auf anderen Gegenständen ruhen zu lassen“ (S. 29). Der genaue Gegensatz dazu ist die Allegorie, die doch immer wieder mit dem echten Symbol verwechselt wird. Nur „wo das seiner Gestaltungsfähigkeit bewußt gewordene Auge mit Gegenständen zusammentrifft, die ihrer Natur nach morphologisch sind, da entwickelt sich echtes Symbolsehen. Wo aber die Optik sich noch nicht eingestellt hat

(oder abhanden gekommen ist), da kann auch der morphologische Gegenstand kein Symbolsehen auslösen, sondern die Begegnung entbindet mehr oder minder treffende Allegorien" (S. 31/32). Das wird am Beispiel von Tempel und menschlicher Gestalt illustriert. Sein Verständnis setzt eine ganz neue „Logik der Gleichnisse“ voraus (S. 33), die wiederum, weil sie es mit der Unterscheidung des haptischen vom optisch-musischen Begreifen zu tun hat, eine „Transformationslogik“ fordert, von der das Werk an späterer Stelle handelt.

Im folgenden Abschnitt werden wir sogleich mit einem ausgezeichneten Fall „symbolnaher“ Begriffsbildung bekanntgemacht. Es wird zunächst gezeigt, „daß die auf das musikalische Leben gerichtete Betrachtung eine glücklichere und schärfere Perspektive ist als die anscheinend auf die Totalität des lebendigen Organismus eingestellte“. Denn „Physiologie und Anatomie liefern nicht den für das Verständnis des Lebens wesentlichen Aspekt eines *Prozesses*, eines Vorganges in der Zeit“ (S. 36). Dagegen verschlägt der Einwand nichts, daß „die musikalische Erkenntnis der Reflex eines schon in einer höheren Dimension belegenen Lebens sei“, – im Gegenteil, wir verbleiben „in unserer physikalischen und mechanisch-biologischen Erkenntnis meist unter der uns zugänglichen Dimension des Seins“ (S. 37). Die musikalische Erkenntnistheorie nötigt uns, unser Denken über die „Zeit“ völlig umzugestalten, nämlich aus der von haptischen (Tast- und Muskel-)Empfindungen abstrahierten Zeitvorstellung aufzusteigen zu einer Vorstellung, die aus akustisch-musischen Erfahrungen stammt. „Dies würde eine sehr folgenreiche Transformation aus einer Welt, die im wesentlichen ›Raumwelt‹ ist, in eine ›Zeitwelt‹ bedeuten“ (S. 38). „Die elementare ›physikalische‹ Zeit wird durch die ›psychologische‹ überdeckt“ (S. 39). Die Zeit erhält Gestaltcharakter, und die aus ihrer Anschauung entwickelten Begriffe treten ein in das „Perihel des Symbols“, sind „symbolnahe Begriffe“ (S. 42), weil und sofern der musikalische Organismus ein Symbol des Lebens ist. „Wertefreie Rechenzeichen“ nähern sich „sinnrächtigen Bildern“ (S. 46).

Der sich an diese Einleitung anschließende Gedankengang des ganzen Werkes gliedert sich nun in drei „Bücher“ über „die gestaltenden Sinne“ (S. 45–137), „die Transformation der Wissenschaft“ (S. 141–248) und den „Anthropokosmos“ (S. 251–464). Die Fülle des Gebotenen macht es unmöglich, auf alle Kapitel referierend einzugehen, zumal, wie schon bemerkt wurde, zahlreiche spezialwissenschaftliche Untersuchungen eingeschaltet sind, die ganz gewiß notwendig sind, um die Schritte des leitenden Gedankenganges zu stützen und die wesentlichen Behauptungen zu belegen, aber in einer Besprechung, die auf die philosophische Seite ihr einziges Augenmerk richtet, füglich übergangen werden dürfen. Darum empfiehlt es sich, weiterhin die Theorie der „symbolnahen Begriffe“ zum Leitfaden zu nehmen und in erster Linie die darauf gebauten Folgerungen zu studieren. Sie stehen bei Friedmann alle unter dem Zeichen, daß die heutige Wissenschaft im Begriff steht, „das Verhältnis des menschlichen Geistes zum universalen Geist neu zu bestimmen“ (S. 46). Friedmann zeigt das zuerst am Beispiel der Astronomie, indem er die modernen kosmologischen Theorien bespricht.



An ihnen erscheint ihm vor allem bedeutsam, daß „in dem Begriffsganzen der neuen Physik (sowohl der Relativitätstheorie als auch der Quantentheorie) ... heute schon den vier Koordinaten der ›Beobachter‹ untrennbar zugesellt“ ist (S. 62). „Vom Standpunkte der Methode und der wissenschaftlichen Denkökonomie aus ist es ein aussichtsreicheres Unterfangen, den ›Beobachter‹ in die Fundamente der Kosmologie von vornherein aufzunehmen, den Kosmos von Anfang an als ›Anthropokosmos‹ ... zu konzipieren, als der Kosmologie die Aufgabe zu stellen, alles, *einschließlich des Beobachters*, zu erklären“ (S. 63). (Selbstverständlich soll und kann damit weder ein „Anthropomorphismus“ noch ein „Anthropozentrismus“ gemeint sein!) Friedmann bringt auch ein ontologisches Argument bei: „das Universum hat den Menschen erzeugt – nun ›erkennt‹ der Mensch das Universum, aber ist dieses ›Erkennen‹ nicht auch ein tätiges, ›zeugendes‹ Anteilhaben am Begriff des Universums?“ (S. 62). Besonders nahe verwandt fühlt Friedmann sich den Anschauungen von E. A. Milne, die er durch kritische Bemerkungen und Weiterungen ergänzt, um noch deutlicher zu machen, daß mit einer „Transformation von Haptik auf Optik, von metrischer Geometrie auf projektive“ (S. 72) der kosmologische Begriff des „Anfangs“ dem Symbol der „Schöpfung“ angenähert werden kann.

Mit dem vierten Kapitel beginnt eine ausgedehnte Abhandlung über sinnesphysiologische und – psychologische Probleme; ihr Ziel ist, zu erweisen, daß Gesicht und Gehör die eigentlich „gestaltenden“ Sinne sind. Entwicklungstheoretische Überlegungen legen nahe, daß der Mensch in seiner Organisation vorzüglich auf deren Gebrauch angelegt ist, und zwar nicht nur im Dienste der Lebensnotdurft (S. 83–84). Besonders wichtig ist die „optisch-akustische Synergie“, denn erst diese Vereinigung „befähigt sie zur Erzeugung von Gestalten höherer Ordnung“ (S. 85) und macht sie zu „Vermittlern symbolnaher Wissenschaft“ (S. 86).

Im einzelnen behandelt Friedmann hier im Anschluß an Forschungen von Lord Rayleigh, Toepler, Boltzmann u. a. die auffallende Tatsache, daß „die Minima an Licht- und Schallenergie ... von der gleichen Größenordnung sind“ (S. 86–90), daß das Weber-Fechnersche Gesetz in eine qualitative „Gestalt-Charakteristik“ umbricht, was zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß, allgemein, „zutage tretende quantitative Beziehungen auf einen ihnen zugrunde liegenden gestaltlichen Quellpunkt zurückweisen“ (S. 93). Die Feststellung der enormen Phasendifferenzen zwischen Licht- und Schallgeschwindigkeit nötigt zu Untersuchungen über den „Phasenausgleich“, die wieder ein Wunder von Harmonie sichtbar machen, welche sowohl kosmologisch als auch anthropologisch zwischen verschiedenen und verschiedenartigen Elementen herrscht (S. 97). Zugleich wird eine Erkenntnis gewonnen, die über das in der „Welt der Formen“ Gesagte hinausführt, nämlich daß der „Gestaltbereich“ an den Phasenausgleich gebunden ist (S. 95). Die Entdeckung der genannten Harmonie, welche die anthropokosmische Hypothese stützt, erlaubt nun auch die Umkehrung der Methode, nämlich aus der menschlichen Eigenart kosmologische Daten zu erschließen, „über welche die Naturwissenschaft bis heute noch keine Gewißheit hat gewinnen können“, wie am Problem der Äther-Dichte gezeigt wird (S. 105–108). Die

astrophysikalischen Gedanken werden im Kapitel über „das musische Weltbild“ fortgesetzt, und wieder geht es darum, kosmologische Analogien (wie das Bode-Titiussche Gesetz) zu den Intervallen des Klang- und Farbspektrums zu benutzen, um die kosmologische Gleichung in eine „anthropokosmische“ zu transformieren. Eingehend setzt sich Friedmann mit der seiner eigenen Theorie von Haptik und Optik verpflichteten Lehre Hans Kaysers von der „Harmonik der Welt“ auseinander, deren formalistischer Höhenflug aber der Korrektur durch eine vom Verstande vorsichtig geleitete „symbolnahe Wissenschaft“ bedarf (S. 109–120). Das Kapitel über die „Rhythmoharmonie“ beschließt das erste Buch (S. 121–137); in ihm stellt der Verfasser seine Theorie der rhythmisch gestalteten Harmonie und ihrer Beziehung zur musikalischen Simultaneität dar.

Die wissenschaftstheoretischen und logischen Folgerungen aus der bisher im Anschluß an die Ästhesiologie entwickelten Idee der anthropokosmischen, symbolnahen Wissenschaft werden im II. Buch unter dem Titel einer „Transformation der Wissenschaft“ gezogen. Es beginnt mit dem Kapitel über „die Welt der Ideen und die Welt der Tatsachen“, in welchem die schon erwähnte These von ihrer „prästabilisierten Harmonie“ an der jüngsten Entwicklung der speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie und der Quantentheorie erhärtet werden soll. Dabei wird deutlich, daß das entscheidende Problem in der Konzeption neuer, eigenartiger Zeitvorstellungen liegt (S. 145). Das Kapitel über „Mikrokosmos“ führt diese Fragestellung zunächst dadurch weiter, daß „die Unstimmigkeit zwischen der relativistisch begründeten Existenz einer maximalen Geschwindigkeit (derjenigen des Lichts) und der von der Begriffsbildung de Broglies geforderten ›Überlichtgeschwindigkeit‹, die auch auf dem Boden der Relativitätslehre erwachsen ist, aufgegriffen wird (S. 150). Der Ertrag dieser mathematischen Betrachtung „ist ein doppelter. Einmal erweist es sich, daß die maximale Geschwindigkeit der speziellen Relativitätstheorie, die Lichtgeschwindigkeit, und die Überlichtgeschwindigkeit (der Wellenmechanik), Arme eines und desselben Stromes sind. Zugleich ergibt sich, daß unter gewissen Bedingungen eine absolute Zeit ... existiert, die – ohne die Zeitrelativität ... zu vernichten – sich ihr überlagert“ (S. 156).

Ein Kapitel über „das physikalische Randgebiet“ setzt sich nun mit den Versuchen auseinander, die biologischen Probleme mit physikalischen Methoden zu lösen. Es geht dabei neuerdings vor allem um die Jordansche Verstärkertheorie. Aber Friedmann vertritt entschieden die Auffassung, daß nicht eigentlich die Biologie ein Sonderkapitel der Physik, sondern umgekehrt die Physik ein Grenzfall der Biologie ist (S. 157). „Man erwarte nicht, daß der Mikrophysik nun das gelingen könnte, was der Makrophysik endgültig mißlang ... Die Wahrheit ist, daß die Biologie einen *höheren* Bereich darstellt.“ Ungeachtet der großen Bedeutung der quantenbiologischen Überlegungen Jordans macht Friedmann geltend, daß doch das „Entstehen“ eines „Organismus“ auf diesem Wege nicht einzusehen sei (S. 159 ff.); ein erkenntnis-theoretisch befriedigender Beweis dafür, daß die Physik ein biologisches „Randgebiet“ sei, erscheint ihm nur möglich mit Hilfe der „Gestaltmathematik“ (S. 173). Den Anknüpfungspunkt bildet v. Bertalanffys „or-

ganismische“ Systematik mit der Theorie vom „dynamischen Gleichgewicht“ (S. 169–172). Der Übergang zu den gestaltmathematischen Untersuchungen wird in einem Kapitel über die „statischen Gebilde“ vollzogen, in welchem Beziehungen zwischen „chemischen Gleichgewichten“ und „Figuren“ aufgewiesen werden, die nur von der Analysis situs, d. h. der „allgemeinsten Mathematik der Gestalten und Kombinatorik von Elementen“ her verständlich sind (S. 176–177).

Mit den gestaltmathematischen Erörterungen treten wir in den entscheidenden Abschnitt des ganzen Werkes ein; denn hier muß nun der Nachweis gelingen, daß sich einfachere Grundformen finden lassen, die sowohl den organischen wie den anorganischen Gebilden zugrunde liegen und so eine mathematische Ableitung des Minderen aus dem Höheren erlauben. Friedmann geht von der Grundlagen-Forschung der Mathematik aus und stellt fest, daß die Entwicklung der modernen Mathematik „die Geschichte einer sukzessiven und folgerichtigen *Verarmung*“ ist, und zwar als „Abbau des Charakters von Dingen, die eigentlich und von Haus aus Charaktere sind“, also „eine Entformung des Charakters zur reinen Größe“. Freilich findet sich daneben auch ein anderer Zug: „die permanente ›Rückformung‹ des Größenbegriffs, die wie in einer Art von Heimweh zum Reich der Charaktere, der Gestalten zurückführt“ (S. 182–183).

Diesem Zuge will der Verfasser sich zielbewußt einfügen. An den Paradoxien der Mengenlehre und dem Zermeloschen Axiom wird demonstriert, „daß den primitiven Elementen nicht ein reiner Größencharakter zugeschrieben werden dürfe, sondern solche Struktur- und Gestaltmerkmale zuerkannt werden müssen, die sie von einander unterscheidbar machen“. Daraus folgt allerdings noch nicht, „daß den solchergestalt transformierten Elementen nun auch die Eignung zukommen würde, als die wahren Bausteine einer Morphologie der lebendigen Formen konzipiert zu werden“ (S. 186). Eddingtons „Fundamental Theory“ verleiht nach Friedmanns Meinung der schon von Bavinck aufgestellten Forderung einer mathematischen Ordnungs- oder Gestaltlehre, in der „die gesamte bisherige Physik als Sonderfall aufgehen“ müßte, wenigstens einen vorstellbaren Sinn. Denn „es steckt in ihr die gesamte Algebra der Struktur“, die heute noch über viele Teildisziplinen verstreut ist (S. 187). In den Ausführungen zur Algebra der Struktur wird, wie der Verfasser ausdrücklich bemerkt, die „Schweißung“ erreicht, in der die „Gestaltmathematik“ mit der Ausgangskonzeption in der „Welt der Formen“ zusammenschmilzt (S. 196). Es wird z. B. darauf aufmerksam gemacht, daß die „symbolischen Koeffizienten“ der Invariantentheorie an sich noch keine ›Zahlen‹ sind, daß aber „*Zahlen*“ überhaupt „mehr als reine ›Größen‹ (Maße) sind“, daß sie einen gestalthaften *ontologischen Gegenstandscharakter* besitzen“ (S. 198). Nun hat aber die Strukturalgebra neben ihrer algebraischen auch ihre geometrisch-gestaltliche Seite, und diese ist im vorliegenden Zusammenhang sogar die belangreichere, während Eddingtons „Fundamental Theory“ die Algebra zur Hauptsache macht. Friedmann wendet sich deshalb den „regulären Polyedern“ zu und insbesondere denjenigen polyedrischen Gestalten allgemeinerer Art, welche „diese Körper aus dem Gebiet der meßbaren Größen in das der eigentlichen, überquan-



titativen Gestalten“ überführen. „Ein entschiedener Vorstoß wird mit dem Nachweise vollzogen, daß es Polyeder gibt, denen man auf keine Weise einen bestimmten *Rauminhalt* beilegen kann“ (S. 203), wie etwa das „Möbiussche Band“. Darüber hinaus wird dann an der Theorie Eddingtons gezeigt, daß und wie in ihr das „Fundament“ durchsetzt ist von der Idee der Struktur und damit eine „Wendung zur Morphologie“ darstellt (S. 210). Nach dieser Annäherung der Mathematik an eine allgemeine Morphologie setzt das nächste Kapitel mit einer kristallographischen Betrachtung ein und leitet zu den lebendigen Formen der Biologie hinüber. Zum Leitfaden dient das Prinzip der Symmetrie (S. 213–216); aber gerade dabei zeigt sich die kritische Grenze zwischen Kristall und Organismus: „Die Stereometrie der Organismen knüpft nicht an die einfachen Polyeder, sondern an *die mit höherer Genuszahl, mit Öffnungen und Henkeln* an“. „Das organische Leben ist außer an der Symmetrie auch an der *Polarität* – der Anlage für Aufnahme und Ausscheidung – mindestens ebenso intensiv interessiert“ (S. 216). Für die biologische Klassifikation und Systematik reicht der Symmetriebegriff nicht aus, weil Tiere der verschiedenartigsten inneranatomischen Konstruktion in dem gleichen Symmetrietypus „konvergieren“, der offenbar eher einen „Anpassungscharakter“ hat als einen der Organisation als solcher (S. 220). Der Symmetriebegriff muß morphologisch transformiert werden.

Der erweiterte Begriff der „Matrix“ als einer „elementaren Reduktion“, eines „Schemas“ oder einer geometrischen (bzw. geometroiden) Grundidee der lebendigen Formen (S. 212) gestattet, von den beiden „Grundmatrizes“ der Pflanze und des Tieres zu sprechen. Nun können beide nur in ökologischer Wechselwirkung gedacht werden, die ihren Bauplan unterschiedlich bestimmt. Im Gestaltbegriff muß das Zeitgeschehen mitgedacht werden; „Tier und Pflanze sind beide sowohl Raum- als auch Zeitform“ (S. 227), und damit treten die „musischen“ Zeitgestalten wieder in den Gesichtskreis der Morphologie.

Am Schlusse dieses zweiten Buches wird dann ein Rückblick gegeben, der das Wesen der „Transformation“ nach seiner logisierenden und symbolisierenden Seite klarer erkennen läßt. Von den Grundgesetzen über das logische Verhältnis der haptischen und optisch-musischen Begriffe war schon vorgreifend die Rede. Da das Gebiet der Optik reicher ist als das der Haptik, so läßt sich die Transformation immer nur in der einen Richtung ohne Einbuße vollziehen. Das wird zunächst an der Vorstellung der Zeit demonstriert: Die Idee einer „projektiven Zeit“, die an einer räumlichen Analogie illustriert wird (S. 239), führt in die Probleme der historischen Zeit und zu einem symbolnahen Zeitbegriff, der nicht nur für die Geschichtswissenschaft bedeutsam ist. Tatsächlich beweist die Aufnahme des Beobachters in die Fundamente der Physik, daß der Realitätswert der solchermaßen transformierten Begriffe viel weiter und größer ist (S. 244–245). Im Gefolge der (speziellen) Relativitätstheorie trat eine „Aufsplitterung des Raumes und der Zeit in eine Weltmannigfaltigkeit *beobachtender Systeme*“ ein (S. 246). Friedmann folgert nun weiter: die „individuellen Perspektivismen (und deren menschliche Träger) sind – im Gegensatz zu jeder Art

von Quanten, Atomen, Monaden – die ›Elemente‹ unserer optisch transformierten Welt. Die methodologische Beschränkung auf die menschlichen Individuen bedeutet *durchaus nicht den Ausschluß der außermenschlichen Geschöpfe* aus dem perspektivistisch seienden, wirkenden und zusammenwirkenden Weltganzen. Nur, daß es den Menschen vorzüglich gegeben ist, sich in die Perspektivismen der untermenschlichen Geschöpfe einzuleben und so den Weltbegriff sowohl aus eigenem Vermögen, als auch in Vertretung der Kreatur, zu konstituieren. Dieser ›Einsicht und Einkehr‹ in die Welt im hohen Maße fähig – und berufen, sie im Höchsten auszubilden –, ist der Mensch doch völlig unfähig, sich aus der Welt zu ›exkommunizieren‹, einen ›objektiven‹ Stand irgendwo draußen einzunehmen: so wenig dem Maler es seinem Modell gegenüber gelingen will“ (S. 247). Damit stehen wir an der Schwelle des Gedankenraumes des dritten Buches, das „Anthropokosmos“ überschrieben ist. Der bis hierhin ausgeformten „Ontologie“ soll sich jetzt die „Ethik“ anschließen: „Die Sichtbarmachung eines in dem vorgängig dargestellten Sein ruhenden Sollens.“ Friedmann gliedert den Gedankengang wie eine „Trilogie“ in die Kapitel: „Die Natur ohne Mensch“, „Der Herr der Erde“ und „Schmerz und Trauer“. Im ersten Kapitel gibt der Verfasser einen Aufriß der Entwicklungsgeschichte der Pflanzen und Tiere, dessen Absicht nicht so sehr die Klärung rein evolutionstheoretischer Probleme ist, – zu der freilich zahlreiche Beiträge geliefert werden –, als die Darstellung des „dämmernden“, „keimenden“ und erwachenden Ethos in der vormenschlichen Natur. Besonders das Leben der Insekten und der Vögel wird daraufhin genauer untersucht; „mit dem Eintritt der Vogelwelt tritt die Natur ihre ›Führung‹, die wir *ihr selbst* zuschreiben mußten, in einem gewissen Grade *an ihre Geschöpfe* ab. War das Äußerste, was wir von den Insekten sagen durften, daß sie, ohne selbst ›vernünftig-sittlich‹ zu sein, in einer vernünftig-sittlichen Natur leben, so werden wir jetzt schon mit besseren Gründen sagen dürfen, daß die Vogelwelt an dieser ethischen Vernunft vielleicht in etwas *teilnehmen* darf. Mit der Vogelschöpfung ist *das genus irritabile der seelischen Wesen* in die Welt gekommen.“ Wir vernehmen in ihr den „*Laut*, in dem unser Ohr das Gefühl zittern hört und von da aus Empfindung, Wahrnehmung, Haltung zu *verstehen* sich aufgefordert findet“ (S. 293–294). Im einzelnen die Belege zu referieren, würde hier zu weit führen; auch muß ihre kritische Beurteilung dem biologischen Fachmann überlassen bleiben. Das gleiche gilt für Friedmanns Gedanken über die „Biontotechnik“ und die „Konvergenz der Organismen“ (S. 301–322).

Das nächste, „anthropologische“ Kapitel beginnt mit der heute von verschiedenen Forschern vertretenen These von der wesensgemäßen, ontologischen „Unbestimmtheit“ des Menschen, die ihn zur sogenannten aktiven Anpassung nötigt. „Nicht nur das Individualleben, auch das Kollektivleben der Menschen hat biologische Wurzeln“ (S. 323). Der Verfasser geht sehr kurz auf die Probleme der Kollektivseele und der „Schichten der Persönlichkeit“ (S. 324–326), der Zuordnung des Menschen zu den Herden- oder Raubtieren, der Psychologie des Traumes und der Kriegs-, Haß- und Angstneurose ein, um dann etwas länger bei den Rassenfragen zu verweilen

(S. 326–353). Der Tenor dieser Ausführungen spricht etwa aus dem Satz: „Ich sehe eine Natur, die Miene macht, *mehr als bloß Natur* zu sein . . . Im Laufe meiner Lehr- und Wanderjahre ist mir immer deutlicher aufgegangen, daß das Ethos der Entwicklungslehre nicht zum kleinsten Teil darin zu finden ist, daß sie uns . . . gerechter und demütiger macht“ (S. 344). Während nun nach Friedmanns Meinung die religiöse und die rassenmäßige Feindschaft noch größtenteils auf einem Versagen der menschlichen Anpassungsfähigkeit beruht, handelt es sich bei der ökonomisch-sozialen Feindschaft „um das offenkundige Versagen der freien und bewußten Gesellschaftsbildung“ (S. 353). Diese Behauptung wird mit der Darstellung von „drei Wirtschafts- und Sozialperioden“ gestützt, deren letzte die Aufgabe haben wird, die inzwischen eingetretene „Haptifizierung“ auf Symbolnähe zu transformieren, was nicht ohne Wiederentdeckung der im Maßbegriff der „Arbeitszeit“ verloren gegangenen Wertstruktur der „Lebenszeit“ möglich ist (S. 353 bis 372). Von biologischen „Regulationen“ geht der Verfasser auch in seinen Betrachtungen zur Rechts- und Staatsgeschichte aus (S. 372–400), in denen gezeigt werden soll, wie das Element „Staat“ zuletzt beständig zu-, das Element „Recht“ beständig abgenommen hat, und daß dieser soziale Prozeß deshalb so unheilvoll ist, „weil er die schwerste Perversion der sozialen Seele hervorruft. Sie wird von der geistigen Schätzung eines hohen Symbolwertes, des Rechtes, in die Überschätzung eines materiellen und technischen, des Staats, abgedrängt – und schließlich in ein abschätziges Verhältnis zu den heiligsten Rechtsgütern“ (S. 395). So hat auch hier – wie der Verfasser wohl sichtbar machen möchte – das haptische Denken die symbolnahe „optisch-musische“ Auffassung überwältigt und eine Lage geschaffen, deren „drastischer Ausdruck“ die „Angstkrise der Gegenwart“ ist, die sich an die Atombombe heftet. Friedmann schaltet zunächst einen atomphysikalischen Exkurs (S. 401–410) ein, um zu zeigen, daß „der Aufbau des Universums sich diametral entgegengesetzt zu *unserem* Beginnen“ vollzieht. „Wir legen freventlich die Hand an eine große Ordnung!“ . . . „Und zum Überfluß: unser Motiv, die Energiegewinnsucht, hat die Wahrheit verdunkelt, daß der Weg des Universums nicht um ein Jota weniger lukrativ ist als unser Irrweg.“ An die Erkenntnis dieser Wahrheit knüpft sich aber nach Friedmann auch die Hoffnung, daß sie „den Alp der Atombomben verscheuchen“ wird. „Denn die mächtigste Abwehr der Zerstörung ist das Bild des Aufbaus. Das ist die transzendente zeugende Macht des Bildes“ (S. 410).

Es ist wohl verständlich, daß Friedmann in diesem Sinne eine wesentliche Hilfe für uns von seiner anthropokosmischen Schau, also von einer symbolnahen Wissenschaft erwartet. Man wird ihm zustimmen müssen, daß „Außenschau“ und „Einkehr“ notwendig zusammengehören und eine einseitige „Intensivierung“ der „Einkehr des Menschen zu sich selbst“, wie bei gewissen Existenzialisten, nicht dazu führen kann, das uns heute „Fehlende“ zu geben (S. 411). Aber so viel Berechtigtes seine Kritik der modernen Existenzphilosophie auch enthält, so wird er doch der Bemühung vor allem Heideggers (S. 420) gewiß nicht gerecht, deren Zielsetzung bei aller Gegensätzlichkeit des Ausgangsortes und des gewählten Weges mit derjenigen



Friedmanns stärker „konvergieren“ dürfte, als es zunächst den Anschein hat.

Der dem Existenzialismus entgegengehaltene Begriff des „Koexistenzialismus“ ist allerdings zunächst nur eine formale Antithese. Aber das Schlußkapitel über „Schmerz und Trauer“ füllt ihn mit einem Gehalt, der erkennen läßt, daß auch bei Friedmann die „Endlichkeit des Daseins“ und die Vereinzelung durch den Tod höchste ontologisch-ethische Bedeutsamkeit erhalten. In der Entwicklung der „Wissenschaft vom Schmerz“ unterscheidet er drei Phasen: „eine poetisch-metaphysische, eine biologische und eine metabiologische, symbolnahe Algesiologie“ (S. 426). An Dantes „Göttlicher Komödie“ wird die „sittlich-gesetzliche“ Korrelation von Schuld und Sühne illustriert und an der musikalischen Sprache J. S. Bachs die „Identität von Leben und Schmerz“ (S. 429). Aber die in dieser ersten Phase schon wohlbekannte Unterscheidung von physischem und „moralischem“ Schmerz geht in der zweiten Phase verloren, in der sich die Forschung den rein physiologischen Problemen zuwendet. Die Kritik der teleologischen Schmerzlehre ergibt nach Friedmann, daß „die Schmerzempfindung als ein spätes Geschenk der Natur an das Reich der *höheren Organismen*“ erkannt werden muß; „woraus weiter folgen wird, daß diese Empfindung nicht so sehr ein Element des automatisch regulierten sinnlichen Lebens als vielmehr ein Requisit des bewußten und geistigen ist: Einsichten, die endlich die Einordnung des ›physischen Schmerzes‹ in die höhere Begriffsklasse des ›moralischen Schmerzes‹ möglich machen werden“ (S. 436). „Die Funktion des Schmerzes ist in hohem Maße der Schutz des bestehenden Lebens; in noch höherem ist sein Sinn die Entwicklung und Emporführung des Lebens. Zu diesem Zwecke knüpft der Schmerz an dasjenige Niveau des Lebens an, wo in Bildern, Sinngebung, Deutung und Vorsatz die Anregungen und Erregungen der Außenwelt in ein empfangsbereites höheres Gedächtnis und Assoziationszentrum einmünden, und steigt auf der Leiter der Kreatur aufwärts zum höchsten Schöpfungszentrum und zur ernstesten Weltstunde, da in eine vollkommene Natur der Mensch hinkommt mit seiner Qual“ (S. 438/39). Nunmehr muß mit aller Deutlichkeit zwischen Schmerz und Trauer unterschieden werden. „Schmerz ist *Empfindung*, Trauer *Gefühl*“ (S. 440). Befunde der Tier- und Traumpsycholegie legen nahe, auch der Trauer eine „tiefe *kosmische Intention*“ beizulegen. „Die Trauer ist ein Mechanismus zur Wiedervereinigung von Seelen“ (S. 446). Erst in der Welt der Trauer erfüllt sich auch der Sinn der Welt des Schmerzes. Während jene das Individuum isoliert, so tut sich mit der „Transformation“ des Schmerzes in die Trauer eine ganz andere Welt auf. „Ist es dem Schmerz eigentümlich, sich zu verneinen, so will die Trauer sich bejahen und verewigen.“ „Wir halten Zwiesprache mit unseren Toten. Wir suchen eine Sprache, die sie und wir verstehen“ (S. 447). Trauer hat eine reinigende, verwandelnde Kraft, „ihre Wirkung aber ist das Wunder“, denn „jeder, der aus dem Leben scheidet, wird ein Wundertäter“. „Aus der Trauer derer, die er auf Erden zurückließ, geht eine Kette von Wundern hervor“ (S. 448). Es sei darum – so fügt Friedmann hinzu – der letzte Schluß seiner Ontologie, Ethik und Politik: „Eine Menschheit, die, wie unsere, nur noch auf

das Wunder hoffen darf, muß eine trauergewaltige Menschheit sein“ (S. 449).

Damit hat die transformationslogisch fundierte Wissenschaft wieder den Anschluß an die religiöse Symbolik erreicht, von der die ganze Betrachtung ausgegangen war. Die Deutung der Christologie, die Friedmann versucht, ist freilich eine Umdeutung, gegen welche die Theologie sich wehren wird; sie erfährt bestenfalls eine tief empfundene Seite des Mysteriums von Golgatha, auch wenn hier eine innere Verbindung von der Trauer zum Gewissen und zur Liebe aufgedeckt wird. Denn der Glaube an die Einheit des Reiches der Toten und der Lebendigen, von der auch R. M. Rilke in dem (S. 462) zitierten Gedicht „Tod der Geliebten“ kündigt, ist nicht der christliche Glaube an den „Auferstandenen“.

Aber dieses ernste Bedenken gegen die Symboldeutung Friedmanns braucht an sich nicht das Verdienst zu schmälern, das dem Unternehmen im ganzen eignet, eine „symbolnahe Wissenschaft“ zu begründen. Denn die Überbrückung der Kluft, welche zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis einerseits, Ethik, Kunst und Religion andererseits aufgerissen worden ist, bildet ein wesentliches Anliegen der Philosophie unserer Zeit. Mit seiner Lehre vom Unterschied der „haptischen“ und „optisch-musischen“ Begriffsbildung hat Friedmann ein gewichtiges Wort zur Lösung dieses Problems gesprochen. Wenigstens für die Naturwissenschaften – und auf ihrem Felde bewegen sich Friedmanns Gedanken vor allem – ist damit ein fruchtbarer Ansatzpunkt für die Legitimation des morphologischen Denkens gewonnen, das seinerzeit mit Goethe seinen universalen Anspruch anmeldete. Ob es aber Friedmann gelungen ist, die „Transformation“ der biologischen Morphologie in den geisteswissenschaftlichen Bereich befriedigend zu vollziehen, ist eine andere Frage. Die Grenze liegt offenbar im Psychologischen, das mit dem Begriff des „Anthropokosmos“ nicht überschritten wird. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht das Kapitel IX des „Anhangs“, in welchem der Kosmos selbst als „Organismus“ gedeutet wird, in dessen Erkenntnis der Mensch als „die fünfte Koordinate“ neben den drei Raumkoordinaten und der Zeit erscheint. Mit dieser Konzeption wird der spezifisch biologische Aspekt festgehalten und die Dimensionen der „geistigen Welt“, wie sie in der „Symbolik“ ethischer, musischer und religiöser Herkunft zutage treten, werden auf eine „symbolärmere“ Schicht reduziert. Dem Prinzip der Friedmannschen Methodik selbst entsprechend wäre hier der „Welt“-Begriff abermals zu korrigieren, und zwar im Zusammenhang mit einer Tieferlegung dessen, was er die „Transformationslogik“ nennt. Das setzt aber voraus, daß der die Wissenschaft überhaupt bestimmende Begriff der „Erkenntnis“ und ihres „Gegenstandes“ noch deutlicher von der „inneren Form“ der nicht-erkenntnismäßigen Lebensbezüge abgehoben und philosophisch geklärt wird. Es würde sich dann zeigen, daß der Friedmannsche Begriff der „Ontologie“ auf einen Sinn von Sein beschränkt ist, welcher dem erstrebten Ziel einer „symbolnahen“ Wissenschaft doch noch hinderlich im Wege steht.

*Erwin Reisner: Vom Ursinn der Geschlechter.* Lettner Verlag, Berlin 1954.

Wir hören nicht zum erstenmal von seiten philosophierender Theologen, daß der Stolz des Menschen der Aufklärungszeit auf seine „Autonomie“ die Wurzel alles Übels sei. Zum erstenmal aber wurde ich gewahr, daß jemand die Behauptung: man „könne Mensch nur sein, indem man den Autonomieanspruch aufgibt“ (20), aus einer krassen Verwechslung von „Autonomie“ und „Autarkie“ ableitet. Daß Mann und Weib einander ergänzen, der eine Geschlechtspartner des andern bedarf, ist allenfalls ein Argument gegen die Unabhängigkeit des auf sich selbst gestellten Individuums, gegen seine Selbständigkeit im Verhältnis zur Außenwelt, kurz: gegen seine „Autarkie“, nimmermehr aber gegen die Aufgabe: allgemeinverbindliche Pflichten aus eigener freier Einsicht zu übernehmen; was man ja mindestens seit Kant unter „Autonomie“ versteht. Je klarer die Gatten sich bewußt sind, wie sehr sie einer des andern bedürfen, wie gering also ihre „Autarkie“ ist, um so fester begründet sich ihnen die selbsterworbene Erkenntnis dessen, was sie einander schuldig sind, d. h. ihre „Autonomie“.

Die Gleichsetzung des Menschseinkönnens mit dem Verzicht auf Autonomie macht als Ausklang der Einleitung keinen guten Auftakt zum ersten Hauptteil, dessen Titel mit dem des Gesamtwerks übereinstimmt. Gleich anfangs lesen wir – nach einer kurzen, an Nichttheologen gerichteten *captatio benevolentiae* – eine neue Interpretation des biblischen Berichts über die Erschaffung von Mann und Weib (Genesis 1, 27). Hierbei zieht Vf. enorme Konsequenzen aus einer etymologischen Vermutung: die Wörter „sachar“ (Mann) und „nequebah“ (Weib) sollen ursprünglich „konvex“ und „konkav“ bedeutet haben und damit das Urverhältnis der Geschlechter wiedergeben. In Gesenius „Handwörterbuch über das Alte Testament“, von dem mir die 12. Auflage vorliegt, wird angegeben: für „sachar“ als eindeutig die Herkunft von einem Stamm, der „stechen“ bedeutet, für „nequebah“ als nächstliegende Deutung „die Durchbohrte“. Neben diesen volksetymologischen und jedenfalls nicht als verkehrt erweislichen Erklärungen gibt es von gelehrter Seite noch andere Deutungsvorschläge auf Grund sprachvergleichender oder religionshistorischer Erwägungen. Mögen zu diesem Typus neuerdings auch die Vermutungen über konvex und konkav gehören – Gesenius erwähnt hierzu nur eine assyrische Parallele, und Reisner hat es versäumt, uns über die Vorzüge gerade dieser Herleitung in einer Anmerkung zu belehren –, so braucht doch für die Frage, „was mit der Erzählung gemeint ist“ (22), darauf keine Rücksicht genommen zu werden, denn die Stelle, die von der Erschaffung Evas handelt (2, 23), zeigt unzweideutig, daß der oder die Erzähler der Genesis „Volksetymologen“ sind. Was nämlich dort mit „Männin“ übersetzt wird, ist im Hebräischen ein ganz gewöhnliches Wort für „Weib“ und wird nur infolge des Anklangs in einen erwünschten, freilich unübersetzbaren – denn „Männin“ ist kein deutsches Wort – Bezug zu dem ähnlich lautenden Wort für „Mann“ gebracht (zwar werden beide Wörter aus den Buchstaben Aleph und Schin gebildet, sie sind aber trotzdem, laut Gesenius, „wurzelverschieden“, also nur „volksetymologisch“ verbunden). Auf den hier bezeugten, anderwärts denkbaren Hintersinn befragt, kann die „Meinung des Erzählers“ in Genesis 1, 27



höchstens die sein, daß er bei dem Gebrauch zweier Wörter, die mit besonderer, sonst selten vorkommender Eindringlichkeit gerade „Männchen“ und „Weibchen“, also das Auchtierische der menschlichen Geschlechtlichkeit bezeichnen, obendrein noch durch den Anklang an die Wortwurzeln für „Stechen“ und „Durchbohrtwerden“ an den Vorgang der Begattung recht drastisch erinnern wollte. Dazu paßt recht gut der unmittelbar anschließende göttliche Fruchtbarkeitssegen (1, 28). Aber von der Befruchtung als Folge der Begattung erwähnt Reisner trotz des in die Augen springenden textlichen und gedanklichen Zusammenhanges in seiner ganzen, über sieben Druckseiten sich erstreckenden Interpretation kein Wort, obwohl jede gesunde Methode wissenschaftlicher Exegese die „Meinung des Erzählers“ in erster Linie aus dem Kontext und erst in letzter Linie aus gänzlich ungesicherten etymologischen Hypothesen zu entnehmen hätte. Dieses Absehen vom Kontext ist nun keineswegs harmlos. „Das Kind“ kommt nämlich bei Reisner erst im letzten Fünftel seines Werkes (ab S. 205) zu Wort, und zwar in einer Weise, die in schreiendem Widerspruch zum 1. Kapitel der Genesis steht: jedes Kind sei nicht nur, wie Kain, Brudermörder, sondern „zunächst und vor allem der Elternmörder, Sünder, weil „in Sünden gezeugt“ (207), und der Vollzug (der Begattung) sei „kindesmörderisch in seiner Wurzel, nämlich lebensfeindlich in jeder Beziehung“ (209). Es ist Reisner natürlich bewußt, daß dies nicht die Ansicht des AT ist (211); trotzdem unternimmt er es, die Meinung des Genesiserzählers in der Weise zu deuten, daß er Vermählung und Befruchtung auseinanderreißt, obwohl sie im Urtext in den allerengsten Grund-Folge-Zusammenhang gebracht werden. Was herauskommt, ist auf der einen Seite eine philologisch und exegetisch völlig unhaltbare „Vertiefsinnigung“: was in Wahrheit „Männchen“ und „Weibchen“ heißt, dient dem Vf. zu einer krausen Symbolik des Konvexen und Konkaven, während er auf der anderen Seite sich versteigt zu einer Lästerei des natürlichen Prozesses, der von der Begattung zur Befruchtung führt.

Da der Exeget sich nun einmal entschlossen hatte, alles weitere auf seine Deutung des Genesisverses von der Erschaffung des Menschen zu gründen, so mußte er vor allem die „Gottebenbildlichkeit“ überzeugend interpretieren. Mit einer Wendung, die bei schwierigen Textstellen jedem Geisteswissenschaftler sofort verdächtig ist, nämlich mit dem Ausdruck: die eigentümliche Formulierung „lasse gar keinen Zweifel aufkommen (sic!)“, behauptet er, mit dem „Bilde Gottes“ sei die „mann-weibliche Polarität des Menschen“ gemeint; und zwar soll es nach Reisner „die Welt“ sein, die Gott gegenüber die Stelle des „Weibes“ vertritt: „Der Mensch bildet also in seiner Zweigeschlechtlichkeit das Gegenüber von Gott und Welt ab“ (27). Auch wenn man noch gar nicht das eigene Urteil, sondern zunächst nur eine theologische Autorität befragt, sieht man gleich, daß hierüber allerhand „Zweifel aufkommen“ können. E. Kautzsch nämlich in seiner kommentierten Übersetzung des AT, von der mir die 3. Auflage (Tübingen 1909) vorliegt, bemerkt zu der Stelle: „Der Besitz des göttlichen Ebenbildes besteht für den Menschen in der Zugehörigkeit zu der Gattung der sittlichen Wesen, an deren oberster Spitze Gott selbst steht“. Vielleicht wird mit der Bezug-

nahme auf die Sittlichkeit auch schon Späteres hineininterpretiert, aber zumindest ist diese Deutung nicht so unmäßig weit hergeholt wie die von Reisner gegebene, die gänzlich das ignoriert, was unmittelbar vorher dominiert bei der allerersten Erwähnung der Gottähnlichkeit in Vers 26: "... nach unserem Bilde, uns ähnlich, und sie sollen herrschen über die Fische usw.". Hiernach wäre nicht das Verhältnis des Mannes zum Weibe, sondern das auch nach der Auffassung des AT absolut andersgeartete Verhältnis des Menschen zur Tierwelt jenes von Reisner gesuchte „Merkmal der Gottebenbildlichkeit“. Das Tierreich in absoluter Unterworfenheit unter dem Menschen, so wie der Mensch samt allen anderen Geschöpfen in absoluter Unterworfenheit unter Gott – das scheint am ehesten der Sinn der „Ähnlichkeit“ zu sein. Aber so wenig wie bei der Deutung der Zweigeschlechtlichkeit die Rücksicht auf den unmittelbar nachfolgenden Vers bekümmert den Vf. bei der Deutung der Gottebenbildlichkeit die Rücksicht auf den unmittelbar vorhergehenden Vers.

Auf Grund des Genesisberichts über die Erschaffung des Weibes (2, 21–25) kommt nun Reisner zu dem zweiten charakteristischen und jedenfalls originellen Grundzug seines Werkes: der These, daß die Liebe der Geschlechter durchaus in der körperlichen Vereinigung gipfle, nur sei jene „urbildliche, nicht empirische (75.79)“ Vermählung gekennzeichnet durch eine Art von Seligkeit, in der jedes Lustgefühl fehle (86.105.195). Das Insistieren auf der körperlichen Vereinigung ist ihm außerordentlich wichtig, würde doch sonst seine Abwertung jedes spiritualisierten, insbesondere platonischen Eros, die er mit der gleichen Schärfe vorträgt wie seine Verdammung der Sexualität, keine Grundlage haben. Sein Hohn auf den Platonismus geht so weit, daß er seine Erörterung der Ideenlehre einleitet mit der verachtungsvollen Phrase: „Aber was sind schon (sic!) diese Ideen?“ (160). Wie sich doch in einer Winzigkeit: dem Wörtchen „schon“, die ganze Voreingenommenheit und Verständnislosigkeit bloßstellt! Aber es soll keine Rehabilitierung der verlästerten Ideenlehre sein, die ich an dieses Zitat anknüpfe, sondern eine Prüfung der Art von „Urbildlichkeit“, mit der uns die Reisnersche Theorie der „urbildlichen“ geschlechtlichen Vereinigung für Platons ach so minderwertige – sogar als Produkte „übersinnlicher Unzucht“ (160) gebrandmarkte – „Urbilder“ zu entschädigen verspricht. Wir sollen eine „körperliche Vereinigung ohne körperliche Lust“ uns denken oder, genauer gesagt, vorstellen, denn was mit einer derartigen Vereinigung an begleitenden Gefühlen einhergeht, muß ja wohl irgendwie sinnlich nachvollziehbar sein. Die Sinnlichkeit versucht Vf. daher ebenso leidenschaftlich zu retten, wie er die Sexualität leidenschaftlich verurteilt. Originell ist das ohne Zweifel! Denn wo bisher von einer „Seligkeit ohne Lust“ die Rede war, da war die Hinaufläuterung zu solcher Höhe mit der Abkehr vom Sinnlichen verbunden, wie in dem buddhistischen Nirwana-Ideal. (Daß die Ataraxie des Epikur keinesfalls im Sinne des Freiseins von allen, leid- wie lustvollen Affekten gedeutet werden darf, glaube ich in meiner Abhandlung „Kynisiert Epikur?“ – in „Hermes“ 82, 4, 1954 – gezeigt zu haben.) Soviel ich sehen kann, dient das schlechthin unvorstellbare „Urbild“ einer von aller Lust befreiten und dennoch körperlichen Vermählungsseligkeit ledig-

lich als Vehikel einer doppelten Lästerung: nur so nämlich läßt sich radikal abwerten einerseits die gesamte, auch eheliche, auch liebende, auch treue Sexualität, da an Lustgefühle gebunden, andererseits alle vergeistigte Erotik, da in dem körperlichen Einswerden nicht die Erfüllung erblickend. Ist aber, um von der Funktion der „einen Klappe für die zwei Fliegen“ einmal abzusehen, jenes Ideal wenigstens in der Bibel gegründet? Nun, dort steht kein Wort davon, daß die Unschuld, das Fehlen der Scham vor dem Sündenfall auch das Fehlen der spezifisch geschlechtlichen Freuden bedeuten müßte! Hätte Reisner recht, so müßte Adam ja nach dem Sündenfall mit dem „Fluch der Geschlechtslust“ gestraft werden – der Fluch besteht aber in der Verdammung zu Mühe und Arbeit! Was aus dem Urbild der ebenso antisexuellen wie antiplatonischen Erotik an praktischer Haltung herauswächst, ist die „Vergleichgültigung“ des Sexuellen, gepaart mit „einem gewissen Humor“ (235). Es ist der Humor, mit dem beispielsweise Luther die Gewissensbisse seines Freundes Melanchthon wegen dessen Vorliebe für das Bier beschwichtigt: *pecca fortiter!*, d. h. quäle dich nicht mit Selbstbeherrschung, du könntest sonst allzu stolz auf eine dir selbst verdankte moralische Tugend werden, statt dich der Gnade Gottes anzuvertrauen. Also die schöne antike Mäßigung aus eigener Kraft wird bagatelisiert, nur damit in der rein humanen Lebenskunst nichts Edles gefunden werde! Heißt das nicht den Teufel des Pharisäismus mit dem Beelzebub der Menschumsverachtung austreiben?

Ausschließlich in der mannweiblichen Erotik den Menschen wahrhaft zum Menschen werden zu lassen, und dennoch alles, was im Christentum als hoch und heilig gilt, gegenüber jeglichem Heidentum zu verteidigen, führt zu merkwürdigen Widersprüchen, die besonders kraß hervortreten in der Beurteilung des Apostels Paulus (135). Wie mag Vf. mit dessen Verherrlichung des ehelosen Standes fertig werden, obwohl er doch sonst nicht müde wird, den Satz zu variieren: keine Ehe ohne Liebe und keine Liebe ohne Ehe! Paulus, so hören wir, „hat in seinem Glaubensleben die Erfüllung, vor der alle erotische Glückseligkeit des Menschen verblaßt“. Was wäre wohl geschehen, wenn an dieser Stelle das paulinische Hohelied der Liebe herangezogen und die Erfüllung, „vor der alle erotische Glückseligkeit verblaßt“, mehr noch im Liebes- als im Glaubensleben des Paulus erkannt worden wäre? Dann würde sich herausgestellt haben, daß es eben auch im christlichen und nicht nur im „heidnischen“ und „idealistischen“ Bereich eine wesensmäßig übersinnliche Liebe zum anderen Menschen gibt, die einen unvergleichlich hohen Rang besitzt, ohne daß sie mit der mannweiblichen Polarität, der personalen Einzigkeit und Ausschließlichkeit der bräutlichen und ehelichen Liebe das mindeste zu tun hätte. Was Vf. an anderer Stelle dann doch zur Rechtfertigung der ungeschlechtlichen und allumfassenden christlichen Nächstenliebe vorbringt (240), steht in unlösbarem Widerspruch zu seiner sonst durchweg zugrundegelegten These, „daß die Liebe sich ihrer Natur nach immer nur auf *ein* Wesen, auf *eine* Person richten könne“ (132; Sperrungen im Buche selbst).

Man fühlt sich in die Zeiten der ersten Kirchenväter und der Kämpfe *adversus gentiles* zurückversetzt. Die Ungerechtigkeit gegen das „Heiden-



tum“ treibt die erstaunlichsten Blüten. Ob es der Adel der Männerfreundschaft, die Schönheit der Jünglingsgestalt ist – nichts von alledem bleibt bestehen. Denn da aus der „Tatsache, daß es ein Ich nur geben kann, sofern es auch ein Du gibt“, schlankweg gefolgert wird, „daß es den Mann nur geben kann, sofern es auch das Weib gibt und umgekehrt“ (12), so ist damit ausgeschlossen, daß etwa auch Goethe und Schiller in ihrer Freundschaft auf der Höhe des Menschturns gelebt hätten oder daß bei dem Namen Alexander außer an die Hetäre Thais auch an den Busenfreund Hephaistion gedacht werden könnte (117). Der Abscheu vor der Päderastie ist so maßlos, daß Vf. über das apollinisch-sokratische „Erkenne dich selbst!“ bemerkt, es sei „eine Art gleichgeschlechtlicher Inzucht und also eine geistige Perversion“ oder, mit den beifällig zitierten Worten eines anderen Autors, „ein Vorwand, ein Präludium zur Knabenliebe“ (202 f.). Man fragt sich, ob hier noch von bona fides die Rede sein kann. Denn daß das apollinische Gebot der Selbsterkenntnis den Menschen nicht zur genüßlichen Selbstbeobachtung und Fremdentblößung anhielt, sondern zur gewissenhaften Selbstprüfung, zu Reue und Umkehr, kurz: zu alledem, was später im NT „metanoia“ heißt, und daß gerade hierin eine Kontinuität der vorchristlichen mit der christlichen Seelsorge erkennbar wird, das kann doch nur dem vollendet lieblosen, man möchte sagen: selbstgeblendeten Betrachter des Altertums entgehen.

Aus Angst vor homosexuellen Anklängen wird denn auch kühn ins Angesicht der herrlichsten antiken Plastiken hinein behauptet, es „fehle dem männlichen Leib der Abglanz des Göttlichen, der auf dem weiblichen liege“ (40). Das heißt denn doch der schwer erträglichen Hellenenverherrlichung der Georgejünger mit der gleichen Verranntheit das andere Extrem entgegensetzen!

Die Herabnivellierung aller und jeder Sexualität, auch der ehelichen zwischen liebenden Gatten, auf die Ebene der selbstischen Genußsucht hat eine recht seltsame Sexualisierung des Sprachgebrauchs gezeitigt. „Wer den Teufel an die Wand malt, zu dem kommt er!“ So kommt denn auch der Satan der Sexualität, um sich in alle Betrachtungen einzuschleichen. Nicht nur, wie erwähnt, Sokrates und Platon, auch die Mystik wird einbezogen, als „Unzucht mit Gott“ (188), ferner die Technik, als „auf die Natur gerichtete Sexualität“ (123). Aber Satan steckt ja, wie wir hörten, auch hinter dem Noëtischen, der reinen, von der Sinnlichkeit losgelösten Geistigkeit. So verwandelt sich das, was nach dem AT eine verbotene Frucht ist, in eine „giftige Frucht“ – als ob der Erzähler des Sündenfallmythos das nicht hätte sagen können, wenn er gewollt hätte! –, und dieses „Gift des Erkenntnisbaums“ wird gar noch, ohne Rücksicht darauf, daß es sich ja gar nicht um alle Erkenntnis, auch nicht um alle rationale Erkenntnis, sondern laut Genesis 2, 17 ausdrücklich nur um „die Erkenntnis des Guten und Bösen“ handelt, in seiner Schädlichkeit bezogen „auf Evidenz, auf rationale Klarheit, die das Erkannte unter ihre Herrschaft bringen und darüber verfügen will“ (110); damit nämlich werde „das Geheimnis mißachtet“. Also auch die Mathematik wäre Gift, denn sie geht auf „geheimnislose Evidenz“; auch die Naturwissenschaften wären giftig, obwohl ihre Leistung: das Erkannte

beherrschbar zu machen, doch eigentlich, wie Reisner bekannt sein dürfte, in bester Übereinstimmung steht mit Gottes Gebot im 1. Genesiskapitel, der Mensch solle über die Natur herrschen. So ist es denn konsequent, daß die Philosophen und Wissenschaftler vom Typus etwa Francis Bacons nach Reisner „den Satan zum Vater haben“ (201).

In seiner Antipathie gegen alles Hellenische und Hellenisierende wird Vf. gelegentlich grob. Die Dialektik, die „dem Leben den Tod, d. h. dem Etwas das Nichts als den anderen Pol entgegenstellt“, bezeichnet er als einen „Unfug, mit dem bereits Heraklit begonnen hatte“ (12). Die Hemmungslosigkeit, mit der hier die wahrhaft ehrwürdige philosophische Entdeckung des kontradiktorischen Gegensatzes als „Unfug“ gebrandmarkt wird, läßt den Verdacht aufkommen, daß der Schmähende wohl selber zu dem fähig wäre, was er da verlästert. Ich stehe nicht an, in diesem Sinne seinen Gebrauch des Wortes „Leib“ einen „Unfug“ zu nennen. Da soll das Weib gleich dem Leib sein, Weibwerdung gleich Leibwerdung (32), die Welt „Gottes Leib“ (25) und der Mensch „Gottes Weib“, da er ja „weiblich-konkav, nämlich zur Verleiblichung (sic!) des göttlichen Logos und damit zur Antwort aus dem Eros berufen“ sei (32) – obwohl doch nach dem Johannes-evangelium nur Christus, er allein und ausschließlich, der ist, in dem „der Logos Fleisch ward“. Wenn eine pseudoexegetische Spekulation sich solche blasphemischen Neubenennungen erlaubt wie: „der Mensch ist das Weib Gottes“ (31), – er, der doch im AT nur als „Knecht Gottes“, im NT als „Kind Gottes“ bezeichnet wird –, so fragt man sich, warum nicht Christus statt als „Sohn“ Gottes lieber als „Tochter Gottes“ – der Athene vergleichbar – angeredet wird? Ein Rest von natürlicher und sprachlicher Pietät hat hier dem Autor verwehrt, auch noch das Vater-Sohn-Verhältnis in der gleichen Weise anzutasten, wie er es mit dem Mutter-Kind-Verhältnis an Dutzenden von Stellen seines Buches tut, ich erwähne nur die „Peinlichkeit“, eine Mutter zu haben (114) und den Hohn über das „süße Geheimnis“ der werdenden Mutter (214).

Wenn Weib gleich Leib und daher in der Schablone des „Gebens und Nehmens“ der „nehmende Teil“ ist (118), so kann man sich ausmalen, in welchen Abgründen summarischer Verwerfung verschwinden müssen beispielsweise: Selma Lagerlöf und die Duse, Maria Theresia und Queen Victoria, Sappho und Marie Curie – um nur ganz zart anzudeuten, was alles an weiblicher Geisteshoheit bei Reisner auf Grund seiner Weib-Leib-Gleichung als metaphysisch unmöglich erwiesen wird. Unaufzählbar die Aburteilungen ohne jede Erörterung geschichtlicher Personen – Namensnennung wäre ja ein Herabsteigen in die „Empirie“, welche man lieber nur zum Nachweis des „status corruptionis“ berührt.

Um zum Ende zu kommen: es hat bereits in sehr alter Zeit einen Philosophen der Erotik gegeben, dessen Namen Reisner kein einzigesmal nennt: *Empedokles*! Es war vielleicht eine Art von unbewußter Pietät, die ihn an der Schmähung auch dieses „Heiden“ verhinderte. Freilich werden Freunde des Ahnherrn aller Philosophie der Liebe, von dem bloßen Nicht-lästern unbefriedigt, den ausdrücklichen Dank vermissen. Da er von unserem allerchristlichsten Erotologen – der übrigens auch das Judentum

einmal eine „göttlich konzessionierte Abart des Heidentums“ nennt (193) – nicht zu erwarten ist, sei er hier kurz nachgeholt. Empedokles erkennt in der geschlechtlichen Liebe, wie wir sie kennen, das Fortleben, genauer: das intermittierende Wiederaufleben eines ursprünglichen trauten Beisammenseins (philotes) aller Dinge, ohne daß trennender „Zwist“ (neikos) Unterbrechungen bewirkt hätte, wie das in unserem Äon periodisch und unaufhebbar geschieht. Hier ist festgehalten, daß in dem glücklichen Vollzug der nirgends „Zwist“ erregenden und ebendarum unschuldigen, ebendarum auch mit Notwendigkeit ehelichen Vermählung zweier in innigster Liebe verbundener Menschen unbeschadet und unabtrennbar von der – von Reisner einseitig (136) betonten – „Zuspitzung“ der Lust auf die Geschlechtsteile zugleich der ganze Mensch von der Freude des Einswerdens erfaßt ist. Hierüber läßt sich wohl an dieser Stelle nicht mehr streiten – nicht so sehr des Schamgefühls wegen, als weil eine sorgsame und umsichtige Aussagenvergleichen auf empirischer Basis erforderlich wäre, wie sie hier nicht gegeben werden kann. Empedokles hat in diesem, empirisch seltenen, Zustand unschuldiger Wonne des „gamos in philotes“ ein Unterpfand des ewigen Fortbestands eines einst allgemeineren, schöneren, ursprungsnäheren Lebens erkannt. Von solcher echt erotischen Herzlichkeit getragen ist auch noch die Schilderung des Liebespaares Paolo-Francesca in Dantes Inferno; Dante denkt nicht daran, diese tragische Liebe, weil sie nicht ehelich ist, mit Reisner als „Nichtliebe“ zu denunzieren. Und doch weiß auch er von einer himmlischen Liebe, die dann freilich keine unvorstellbare „körperliche Vereinigung vor dem Sündenfall“ ist, sondern die – von Reisner übrigens verspottete (151) – ebenso inbrünstige wie distanzierte, in aller Verklärtheit uns doch nacherlebbare Hinwendung zu Beatrice.

Berlin-Hermsdorf

Rudolf Schottlaender

*Immanuel Kant: Werke.* Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 2. Bd.: Kritik der reinen Vernunft. 724 S. 4. Bd.: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. 896 S. Insel-Verlag (Wiesbaden 1956).

Die neue Kant-Ausgabe des Insel-Verlages gesellt sich zu denjenigen Ausgaben, die Anspruch auf eigene textkritische Gestaltung erheben. Sie ist als Studienausgabe intendiert. Man wird diese Absicht des Herausgebers um so mehr begrüßen, als damit diese so schön gedruckte und ausgestattete, dabei höchst handliche Dünndruckausgabe für die wissenschaftliche Arbeit eine brauchbare Grundlage zu werden verspricht. Eine Rechtfertigung der Editionsgrundsätze soll der Schlußband bringen; wir begnügen uns daher vorerst damit, diese anzugeben. Die Ausgabe will sich überall da streng an das Original halten, wo der Sinn der Sätze sowie die klangliche Gestalt und der Rhythmus der Sprache Kants auf dem Spiele stehen. Wo dies hingegen nicht gefährdet ist, wird um der leichteren Lesbarkeit willen die Schreibweise des Textes vorsichtig modernisiert. Auch die Änderungen in der Zeichensetzung wollen nicht auf eine Angleichung an den modernen Gebrauch hinaus, sondern lediglich die in den kantischen Texten vorgefundene vereinheitlichen.



Bei all dem sei streng darauf geachtet worden, daß alle eigenwillige Auslegung des Satzsinnes vermieden wird.

Soweit ich verglichen habe, scheint mir das Ziel, das sich der Herausgeber gesetzt hat, in den Grenzen des Möglichen erreicht zu sein. Einen gewissen Anstoß nehme ich an zwei Stellen. Einmal ist da in der K. d. r. V. B 275 der Satz, den Kant in der Vorrede nachträglich geändert hat. Weshalb wird diese Änderung nicht in den Text aufgenommen, sondern nur in einer Anmerkung beigegeben? Sodann Bd. 4, S. 359 ff., Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre I, 1, § 6. Hier hatte *F. Tenbruck* in Bd. 3 dieser Zeitschrift S. 216 ff. zeigen können, daß Abs. 9 und 10 unmittelbar an Abs. 3 von § 6 anschließen und daher *nicht*, wie hier S. 361 geschehen, eingerückt als Anmerkung gedruckt werden dürfen. Wo die bei Kant als Anmerkung erscheinenden Absätze 4–8 hingehören oder wie sie an diese Stelle geraten sind, ist dunkel. Es ist aber für das Verständnis wesentlich, daß der Leser erkennt, daß Abs. 9 an Absatz 3 anschließt, was ihm durch den eingerückten Satz von Abs. 9 f. als Anmerkung geradezu unmöglich gemacht ist. Es ist bedauerlich, daß der Leser hier nicht wenigstens auf die Tenbrucksche Textkritik verwiesen wird. (Ich darf bemerken, daß ich einer weiteren Konjekture *T.s a. a. O.* S. 219, Anm 2. nicht beipflichten kann.)

Es ist zu wünschen, daß die auf sechs Bände berechnete Ausgabe bald vollständig vorliegt.

Hembsen, Krs. Höxter.

*J. v. Kempster*

*Wladimir Solowjew: Deutsche Gesamtausgabe der Werke*, herausgegeben von Wladimir Szykarski unter Mitwirkung von Nikolaj Losskij, Ludolf Müller, Wsewolod Setschkareff und Johannes Strauch. Band III: *Una Sancta*, Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie, zweiter Band. 475 S. Band VII: Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe. 449 S. Erich Wewel Verlag, Freiburg i.Br.

Von den beiden bisher vorliegenden Bänden der neuen Solowjew-Ausgabe darf insbesondere Band VII die Aufmerksamkeit des Philosophen beanspruchen. Drei unter dem Titel „Theoretische Philosophie“ vereinigte Aufsätze aus den letzten Jahren S.s sollen herausarbeiten, was die Philosophie an ihrem Beginne als gewiß annehmen darf. Das Ergebnis – die subjektiven Zustände des Bewußtseins als solche, die allgemeine logische Form des Denkens als solche, und schließlich das, was S. das philosophische „Vorhaben“, die Entschlossenheit, die Wahrheit zu erkennen, nennt – ist in seiner historischen Provenienz leicht erkennbar, muß aber bei einem so einer spezifisch christlichen Tradition verpflichteten Denker wie S. insofern überraschen, als die Substantialität des Ichs in Frage gestellt wird und nicht recht zu sehen ist, wie wieder zu ihr zu gelangen wäre. Der Herausgeber und Übersetzer des Bandes, Szykarski, möchte in S.s Anschauungen eine gewisse Antizipation der Husserlschen Phänomenologie sehen. Es mag angemerkt werden, daß Solowjew wohl der erste Philosoph ist, der eine Parallele zwischen dem Denken, das sich auf sich selbst beziehen kann, und dem Regelkreis im

technischen Sinne gezogen hat (S. 72). Man wird ihn trotzdem nicht zum ersten „Kybernetiker“ machen dürfen.

Es folgen zwei Aufsätze zur Ästhetik: „Die Schönheit in der Natur“ und „Der allgemeine Sinn der Kunst“. Der Herausgeber hat sie unter dem Titel „Schönheit als Offenbarung der All-Einheit“ zusammengefaßt; wie dieser andeutet, ruhen die ästhetischen Anschauungen S.s durchaus auf seinen metaphysischen auf. Schönheit gilt ihm als verkörperte Idee, das wird für den Bereich der organischen Natur recht detailliert durchgeführt. Die Objektivität der Schönheit in der Natur wird nachdrücklich gegen die Theorie vom schönen Schein, wie sie vor allem sein Zeitgenosse E. v. Hartmann ausgebildet hatte, verteidigt. Dementsprechend wird im zweiten Aufsatz das Kunstwerk dahingehend bestimmt, daß in ihm ein Gegenstand im Hinblick auf seinen endgültigen Zustand oder im Lichte der zukünftigen Welt dargestellt ist. Auszüge aus kleinen Schriften zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe finden sich am Schluß des siebten Bandes. Es handelt sich im wesentlichen um Ausführungen über russische Dichter, über Goethe, Schiller, Mickiewicz. Gelegentlich bedauert man die Kürzungen, so hätte man gern die wenigen Seiten über die Ästhetik Tschernyschewskijs, der ja ebenfalls die Realität der Schönheit gegen Hegel verteidigt, gelesen, um so mehr, als dessen Schrift „Die ästhetischen Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit“ seit kurzem in deutscher Sprache vorliegt. Greifbarer noch wird S.s Metaphysik in den Betrachtungen „Der Sinn der Geschlechtsliebe“, zu denen man thematisch den Essay „Das Lebensdrama Platons“ zu nehmen hat. S. setzt die Linie Boehme-Baader einer christlichen Erosphilosophie in originaler Weise fort. Der dritte Band enthält neben einigen kleineren Stücken, unter denen der Aufsatz „Die russische Idee“ hervorgehoben werden mag – und bei denen der sonst schwer zugängliche französische Originaltext der Übersetzung gegenübergestellt ist – die umfängliche Schrift „Rußland und die universale Kirche“, diese nicht wie die anderen Stücke vom Herausgeber, sondern von W. Setschkareff und L. Müller übersetzt. Der Inhalt dieses Bandes ist mehr geschichtstheologischer Art; er verdient die Aufmerksamkeit des Historikers der politischen Ideen.

S. gilt als ein bedeutender russischer Schriftsteller, und die Übersetzung läßt das erkennen. Sie liest sich gut und macht den Eindruck einer sorgfältigen Arbeit. Der Herausgeber hat durch verschiedene Vor-, Nach- und Schlußworte dem Verständnis des Lesers nachzuhelfen sich bemüht, insbesondere begrüßt man dankbar die den Bänden beigegebenen ausführlichen Namen- und Sachregister. Schließlich darf die Sorgfalt bemerkt werden, die der Verleger auf Druck und Ausstattung verwandt hat.

Hembsen, Krs. Höxter.

*J. v. Kempski*

# **Philosophen des 20. Jahrhunderts**

Herausgegeben von Professor Schilpp

## **Karl Jaspers**

871 Seiten, darunter 100 Seiten Autobiographie.  
Leinen DM 43.—

„Der Herausgeber, Professor Dr. Paul Arthur Schilpp, ließ sich bei dem Aufbau des Werkes offensichtlich von dem Gedanken leiten, die denkerische Leistung des bedeutenden Philosophen in ihrem weiten Umfang ebenso wie in der ihr eigenen Tiefe sichtbar werden zu lassen, immer zugleich darauf bedacht, den menschlichen und geistigen Kontakt zum Schöpfer dieser philosophischen Gedankenwelt nicht zu verlieren. Daher gehört Jaspers das erste und das letzte Wort.“

*Badische Neueste Nachrichten*

## **Albert Einstein**

*Philosoph und Naturforscher*

25 Beiträge bedeutender Physiker und Philosophen über Einstein und eine Autobiographie – Übersetzung aus dem Englischen von Dr. Hans Hartmann, soweit die Beiträge nicht von deutschsprachigen Autoren stammen.

XV und 539 Seiten mit 2 Schwarzweiß-Tafeln und 10 Strichzeichnungen – Leinen DM 24.—

„Der von Paul Arthur Schilpp herausgegebene Einstein-Band stellt wohl das bisher umfangreichste Werk über den Philosophen und Naturforscher dar.“

*Das Bücherschiff, Frankfurt*

„Ein einmaliges Dokument ist die Selbstdarstellung, die Einstein zu diesem Werk geliefert hat. Sie ist verfaßt in der deutschen Sprache, von der er sich bis zuletzt nicht getrennt hat.“

*Frankfurter Allgemeine*

**W. KOHLHAMMER STUTTGART**



# UNIVERSITAS

Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur

Herausgeber: Dr. H. Walter Bähr  
Schriftleitung: H. W. Bähr und H. Rotta

AUS DEM INHALT VON HEFT 5/57:

Prof. Dr. Helmut Thielicke D. D.,  
Hamburg

**Der Arzt und die Wahrheit**

Dr. h. c. Hermann Hesse, Montagnola  
**Neue Briefe über sich selbst und das eigene Werk**

Prof. Dr. Reinhard Kamitz, Wien  
**Die Stabilität der Währung  
und die heutige Wirtschaftspolitik**

Prof. Dr. Erich Rothacker, Bonn  
**Grundfragen der Kulturanthropologie**

Prof. Dr. Paul Walden, Gammertingen  
**Gefährdung und Zukunft der Ernährung  
in der modernen Welt**

Dr. Emma Brunner-Traut, Tübingen  
**Die Geburtsstunde des zeitbewußten  
Menschen in Ägypten**

Prof. Dr. Albert Defant, Innsbruck  
**Ebbe und Flut des Meeres, der Atmosphäre  
und der Erdkruste**

Dr. J. S. Dieckmann, Hamburg  
**Die Entwicklung der Fernsehtechnik**

Monatlich erscheint 1 Heft mit 112 Seiten.  
Bezugspreis: vierteljährlich DM 7.20;  
Studenten 20% Nachlaß.  
Einzelheft DM 2.50.

Probeheft kostenlos!

Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft mbH.  
Stuttgart 1, Postfach 40

Søren Holm

## Søren Kierkegaards Geschichtsphilosophie

Reihe: Forschungen zur Kirchen- und  
Geistesgeschichte, Band IV, Neue Folge  
120 Seiten – Engl. brosch. DM 9.60

Das Buch führt mitten hinein in die christliche und philosophische Problemstellung Kierkegaards. Obgleich er gerade in seiner Geschichtsphilosophie seiner eigentlichen Auffassung vom Verhältnis des Christentums zum Philosophischen und Ethisch-Humanen Ausdruck verleiht, wird seine Geschichtsphilosophie erstmals in diesem Buch als geschlossenes Ganzes behandelt. Als Landsmann Kierkegaards besitzt der Verfasser in besonderem Maße die Voraussetzungen dafür, in seine Sprache und in seine Gedankengänge eindringen zu können. Das Buch untersucht eingehend die wichtigen Begriffe Ewigkeit, Werden, Gleichzeitigkeit, Notwendigkeit, Paradoxon, das Verhältnis zwischen dem Ethischen und Historischen, das „Dialektische“ in seinen verschiedenen Bedeutungen und vieles mehr. Holm versucht, seine interessante Hypothese zu belegen, daß Kierkegaard den Eintritt Gottes in die Geschichte fiktionalistisch und nicht als ein historisches Faktum aufgefaßt habe. Das besondere Anliegen Holms ist es, das Zentrale in der Welt Kierkegaard'schen Denkens deutlich zu machen, und das ist ihm mit dem vorliegenden Buch gelungen.

**W. KOHLHAMMER VERLAG**

HANS ZINT

# Schopenhauer als Erlebnis

189 Seiten mit einem Titelbild - Kart. DM 9.—, Leinen DM 11.—

In diesem Buche werden in fünf tiefeschürfenden Aufsätzen wesentliche Themen in Schopenhauers Denken unter eine neue Sicht gestellt. Philosophie im Sinne Schopenhauers, so meint der Verfasser, beschränkt sich nicht auf eine umfassende Systematik der Erfahrung oder auf bloße Erkenntnistheorie, sie schreitet vielmehr fort zu Weltdeutung und Weltwertung, sie ruft alle seelischen Kräfte auf, Vernunft und Phantasie, das sittliche Mitfühlen, die religiöse Sehnsucht – von einem ganzen Menschen ausgehend, erfaßt sie den ganzen Menschen. So weiß Zint selbst die biographisch-historische, die philosophiegeschichtliche und die systematische Betrachtungsweise deutend zu verbinden. In solch einheitlicher Deutung werden die fünf Aufsätze dieses Buches zu einer Gesamtdarstellung der Schopenhauerschen Philosophie, die nicht übersehen werden darf.

Nach einem einleitenden Aufsatz von *Arthur Hübscher*, dem Herausgeber des Bandes, der uns einprägsam Leben und Werk Hans Zints vor Augen stellt, werden von der sachkundigen Feder *Hans Zints* „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins“, „Das Religiöse bei Schopenhauer“, „Schopenhauer und Platon“, „Schopenhauers Goethebild“ und „Schopenhauer als Erlebnis“ in einer wohl einmaligen Art wissenschaftlich gründlich mit liebevoller Versenkung in den Gegenstand geschildert.

„Fünf Aufsätze“, so schreibt dazu Arthur Hübscher, „ein dem Umfang nach geringer, aber der wesentlichste Teil der Ernte aus fast zwei Jahrzehnten einer unausgesetzten Beschäftigung mit den Hauptthemen eines im Werden erlebten und als Erlebnis abgeschlossenen Denkens. In diesen Aufsätzen wußte Zint die Gedanken Schopenhauers bis in ihre letzten Tiefen zu durchdringen. Sie sind Dokumente, an denen eine künftige Schopenhauer-Forschung nicht vorübergehen kann.“

ERNST REINHARDT VERLAG, MÜNCHEN/BASEL



WALTER SCHNELL

## **Die Erkenntnis der Natur**

Bd. 1 von „Erkenntnis und Wahrheit“

246 Seiten mit Sach- und Autorenregister. Leinen DM 19.60

„Um es vorweg zu sagen: das Buch ist eine ungeheure geistige Leistung, der zu folgen Schnell dem Leser nicht leicht macht, obwohl er in einem einleitenden Kapitel und in einer besonderen Übersicht die Begriffe klärt, um sprachliche Irrtümer auszuschließen. Ein Buch, das keinen in Ruhe läßt, der sich der Gespaltenheit des heutigen Menschen bewußt ist und einen Ausweg aus ihr sucht.“

*Offenbach Post*

FRIEDRICH WILHELM JOSEF SCHELLING

## **Zur Geschichte der neueren Philosophie**

Münchener Vorlesungen

171 Seiten. Leinen DM 8.—

„Daß der Verlag sich entschlossen hat, Schellings Münchner Vorlesungen ‚Zur Geschichte der Neueren Philosophie‘ in einem Sonderdruck neu herauszugeben, ist angesichts der schweren Greifbarkeit dieser Vorlesungen nicht hoch genug zu schätzen. Dem Vertrauten braucht der Band nicht besonders empfohlen zu werden. Dem Studierenden sei der Erwerb als erste Begegnung mit Schelling sehr nahegelegt.“

*Studentenzeitung „Skizze“*

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART



Man spricht über die

## DEUTSCHE RUNDSCHAU

und schreibt aus

### BERLIN:

Wie bin ich Ihnen dankbar, daß Ihre *Deutsche Rundschau* einen geraden Kurs hält, der den Blick der Menschen auf das Wesentliche richtet.

### MONTEVIDEO:

Die Anstellung und Veröffentlichung einer großen Anzahl jüdischer und exildeutscher Schriftsteller macht es uns unmöglich, die *Deutsche Rundschau* zu beziehen. Wir können es uns schwer vorstellen, daß eine Zeitschrift dieses Tones in Deutschland gut aufgenommen wird. Wir können Sie aber versichern, daß wir Deutsche im Ausland mit Juden und Judenfreunden nichts zu tun haben wollen.

### PRINCETON, NJ:

The last issue of your monthly was again very good and nicely varied in its contents.

### HEIDELBERG:

Im Auftrag meiner Burschenschaft habe ich Ihnen mitzuteilen, daß die in Ihrer Zeitschrift *Deutsche Rundschau* abgedruckten Artikel uns auch nicht das geringste Interesse abgewinnen können.

### PARIS:

Dans l'Allemagne adenauerienne, la *Deutsche Rundschau* sous la direction de Rudolf Pechel, défend les positions d'un libéralisme clairvoyant et courageux, digne du passé d'une revue dont le Suisse G. Keller a été l'un des fidèles collaborateurs.

### MOSKAU:

... aber die *Deutsche Rundschau* erschien nach wie vor in alter Frische. Sie blüht auch jetzt im militaristischen Bonner Staat. Nach Maßgabe ihrer Kräfte beschäftigt sie sich mit all dem, wofür die imperialistischen Herren besonders dicke Gelder bezahlen.

*Deutschlands erste politisch-literarische Revue  
erscheint im 83. Jahrgang 1957*

Probeabonnement für 6 Hefte DM 6.— plus Zustellgebühr

**Verlag Deutsche Rundschau**

BADEN-BADEN W 4

KARL LÖWITH

## Von Hegel zu Nietzsche

Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten  
Jahrhunderts

Marx und Kierkegaard

3. Auflage. 464 Seiten. Ganzleinen mit zweifarbigem Schutz-  
umschlag. DM 16.40

„Löwiths Studie vereinigt in einer heute selten gewordenen Weise die Beherrschung der Quellen und der Forschung und eine große Kraft der Komposition und Darstellung. Man hat sein Werk schon ein einzigartiges Protokoll der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts genannt. Das ist es, und doch ist es mehr noch: Es ist ein Spiegel der Gegenwart, es läßt die geistige Welt erstehen, aus der wir kommen.“

*Tübinger Theologische Quartalschrift*

„Das vorliegende Buch, wohl eines der bedeutendsten, die sich um das Gefüge und die Kräftekonstellationen des 19. Jahrhunderts bemühen, zeigt in überzeugender Art den revolutionären Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts auf. Und dabei ist das Ganze in so erregender und anschaulicher Weise vorgetragen, daß der Leser sich gedrängt fühlt, immer wieder das Aufgewiesene neu zu bedenken.“

*Begegnung*

W. KOHLHAMMER, STUTTGART